

319
ANNO XIV - GENNAIO-MARZO 1952 - N. 1



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (709)

*Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°*

SOMMARIO

ARTICOLI: PIETRO BRAIDO, S. D. B.: *L'umanesimo «ontologico» di M. Heidegger contro l'umanesimo «esistenzialistico» di J. P. Sartre*, pag. 1. — LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *La dottrina spirituale di Fra Battista da Crema* O. P., pag. 26.

COMUNICAZIONI E NOTE: EUGENIO VALENTINI, S. D. B.: *Il III° Convegno dei Superiori dei Seminari d'Italia*, pag. 68. — V. MIANO: *I fondamenti della filosofia classica*, pag. 87. — LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *La filosofia morale di A. Guzzo*, pag. 97. — SAC. MARIO VIGLIETTI: *Per un concetto pratico d'attitudine*, pag. 107. — L. CALONGHI - P. G. GRASSO: *L'idea di Dio nella coscienza dei giovani*, pag. 116. — J. COPPENS: *Journées bibliques de Louvain*, pag. 123. — B. VAN HAGENS: *Giornate commemorative del centenario della nascita del cardinale Mercier*, pag. 127.

NOTE DI PEDAGOGIA E DI SPIRITUALITÀ SALESIANA: EUGENIO VALENTINI, S. D. B.: *La spiritualità di Don Bosco*, pag. 129.

RASSEGNA DI STUDI SINDONOLOGICI: JEAN VOLKRINGER: *Contribution à l'étude des empreintes du Saint-Suaire de Turin*, pag. 153. — *Notizie varie*, pag. 157.

RECENSIONI: GIUSEPPE QUADRIO, S. D. B., *Il Trattato «De Assumptione Beatae Mariae Virginis» dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina*; D. Bertetto, pag. 158. — M. V. BERNADOT, O. P., *La Madonna nella mia vita*; D. Bertetto, pag. 158. — P. PARENTE, *L'io di Cristo*; D. Bertetto, pag. 159. — J. B. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae disquisitio positiva*; D. Bertetto, pag. 160. — P. LUIGI PAZZAGLIA, O. S. M., *Il trionfo dell'Assunzione*; D. Bertetto, pag. 161. — P. CAROLUS BALIC, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis*; D. Bertetto, pag. 161. — P. F. CEUPPENS, O. F., *Theologia Biblica*; D. Bertetto, pag. 161. — LEONE TONDELLI, *L'Eucarestia vista da un eseta*; D. Bertetto, pag. 161. — MARCOLINUS DAFFARA, O. P., *De Deo Creatore; De Gratia Christi*; D. Bertetto, pag. 162. — GRAZIOSO CERIANI, *Itinerario alla Teologia*; D. Bertetto, pag. 162. — ANONYMUS (IGNATIUS DE CAMARGO, S. J.), *Tractatus de Immortalitate B. V. Mariae*. — BEVERINI BARTHOLOMAEUS, O. M. D., *De corporali morte Deiparae*; D. Bertetto, pag. 162. — P. ANTONIUS ERASMA ARRESE, O. F. M., *De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi XIV*; D. Bertetto, pag. 162. — P. ALEXIUS MARTINELLI, O. F. M., *De primo instanti Conceptionis B. V. Mariae disquisitio de usu rationis*; D. Bertetto, pag. 163. — LUIGI M. CANZIANI, *La Missione di Maria nella luce del dogma dell'Assunzione*; D. Bertetto, pag. 163. — E. NEUBERT, S. M., *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption*; D. Bertetto, pag. 163. — DANIEL ROPS, *I Vangeli della Vergine*; D. Bertetto, pag. 164. — P. LORENZO DI FONZO, O. F. M. CONV., *Dieci anni di studi Mariani in Italia*; D. Bertetto, pag. 164. — FRANZ MICHEL WILLAM, *Storia del Rosario*; D. Bertetto, pag. 164. — P. RAFFAELE PAZZELLI, T. O. R., *L'Immacolata Concezione di Maria in P. Francesco Bordonì T. O. R.*; D. Bertetto, pag. 164. — PETER SCHINDLER, *Petrus*; G. G. Gamba, pag. 165. — J. AERTNYS - C. A. DAMEN, C. SS. R., *Theologia Moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio, Doct. Ecclesiae*; Aemilius Fogliasso, pag. 166. — P. GLORIEUX, *Introduzione allo studio del dogma*; D. B., pag. 166. — CAN. LUIGI LARDONE, *Al Sacerdoti*; D. Bertetto, pag. 167. — SOFIA VANNI - ROVIGHI, *Elementi di Filosofia. Metafisica dell'uomo*; Valentino Panzarasa, pag. 167. — ROMANO GUARDINI, *I Novissimi*; M. GRUSSI, pag. 169. — ARTURO BECCARI, *Il pensiero politico classico*; D. Composta, pag. 170. — MARIO OCCHIENA, *I sensi non sbagliano mai*; Vincenzo Miano, pag. 170. — S. SCIMÉ, *Problemi dell'essere*; V. Miano, pag. 171. — ALBINO LUCIANI, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini. Esposizione e critica*; V. Miano, pag. 172. — A. EHL, *Direction spirituelle des religieuses*; P. Pera Celeslao O. P., pag. 173. — NICOLAI HARTMANN, *Teleologische Denken*; P. Braidò, pag. 174. — GERHARD KRÄNZLIN, *Existenzphilosophie und Panhumanismus*; P. Braidò, pag. 175. — HANS LEISEGANG, *Meine Weltanschauung*; P. Braidò, pag. 176. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus*. — *De Gratia*; N. Camilleri, pag. 176. — PETRUS LUMBRERAS, O. P., *De Gratia*; N. Camilleri, pag. 179. — ANASTASI A. and J. P. FOLEY, JR., *Differential Psychology*; Luigi Calonghi, pag. 180. — LEVINSON HORACE C., *The Science of Chance*; Pier Giovanni Grasso, pag. 181. — GIOVANNI ROSSI, *Uomini incontro a Cristo*; pag. 181. — D. CARLO ROSSI, *Giovanni Terruggia*, pag. 182. — GIOVANNI MARIA BERTIN, *Introduzione al problematicismo pedagogico*; Gino Corallo, pag. 182. — DANTE MORANDO, *Pedagogia*; Gino Corallo, pag. 184. — FELICINA GROPPI, *Dante traduttore*; M. B., pag. 185. — CHANOINE JACQUES LECLERCQ, *La vocation religieuse*; Eugenio Valentini, pag. 185. — LECLERCQ GIACOMO, *L'insegnamento della morale*; M. Grusso, pag. 186.

ABBONAMENTO ANNUO 1952 A «SALESIANUM»
ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:
Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale* -
Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (709).

L'UMANESIMO « ONTOLOGICO » DI M. HEIDEGGER CONTRO L'UMANESIMO « ESISTENZIALISTICO » DI J.-P. SARTRE

L'equivocità del termine « umanesimo » è superata forse da quella di cui è appesantito il termine « esistenzialismo ». Non ci si può nascondere tuttavia la predilezione oggi quasi di moda per queste due etichette, rivelatesi strumento reclamistico di prim'ordine per ogni genere di costruzioni ideologiche o di programmi culturali. Rischierebbero di trovar poco credito, in certi strati colti (od... incolti? — almeno dal punto di vista di una severa educazione alla « verità »), un pensiero, una visione della vita, una filosofia e perfino una teologia e, se occorre, anche un Cristianesimo, che non si presentassero come « umanistici » ed « esistenzialistici » insieme. Perfino filosofie o sistemi di cultura sorti e cresciuti in climi non particolarmente sensibili a tali « esigenze » (teoretiche o reclamistiche, non sappiamo), vengono da certi loro adepti, con grande preoccupazione ed ansia, appronfonditi e, forse, talora, travestiti in modo da poter esibire, sul mercato contemporaneo della cultura, questi due titoli nobiliari ritenuti indispensabili.

Crediamo di offrire un non del tutto inutile contributo alla chiarificazione dei concetti in questione, presentando in rapide linee due tipi di « umanesimi » e di « esistenzialismi », oggi attuali. Ci sembra infatti che parole sostanziose e costruttive in tema di umanesimo e di esistenzialismo ci vengano offerte — e precisamente in funzione antisartriana — dalla meditazione filosofica di M. Heidegger: una filosofia che non accetta di essere « esistenzialistica » se non negando e opponendosi all'« esistenzialistico » quale appare nel titolo di queste annotazioni; una filosofia che ha il merito di professare coraggiosamente un aperto scetticismo nei riguardi degli « ismi » e quindi anche nei riguardi dell'« Humanismus » e in armonia con la tradizione filosofica più arcaica, che pretende perfino di superare nell'arcaicità, ha l'unica ambizione di essere fondamentalmente e primamente *ontologia*, studio dell'essere in quanto essere, dell'essere dell'ente (*des Seins des Seienden*) più che angos-

sciosa e angosciante analisi fenomenologica dell'esistente, *Seinsphilosophie* più e prima che *Existenzphilosophie*.

Tale risultato ci sembra possa scaturire — anche se condensato in brevi e scarni appunti — dall'esposizione dell'umanesimo esistenzialista di J.-P. Sartre, dalla contrapposizione dell'umanesimo anti-« umanistico » di M. Heidegger e dal brevissimo giudizio valutativo sul significato e validità della contrapposizione. Non ci impegneremo, infatti, in una esposizione complessiva del pensiero dei due, nè la parte valutativa supererà i limiti di rapidi osservazioni « suggestive » più che conclusive, com'è appunto nello stile della contrapposizione heideggeriana che ci servirà di base. Ci riferiremo sostanzialmente e quasi esclusivamente a due brevi scritti, l'uno di SARTRE: *L'existentialisme est un Humanisme* (1), e l'altro di HEIDEGGER: *Brief über den Humanismus* (2), in cui il problema dell'umanesimo è esplicitamente trattato e nel secondo non senza un evidente intento polemico contro il primo.

L'UMANESIMO « ESISTENZIALISTICO » DI J.-P. SARTRE

L'opuscolo di J.-P. Sartre ha un chiaro carattere polemico ed apologetico: proposizione di un nuovo tipo di vita e sua difesa contro accuse variamente formulate (3).

Le obiezioni dei critici recensite da Sartre si possono ridurre sostanzialmente a tre principali: tutte e tre mirano con crescente insistenza a concludere all'essenziale inumanità del suo esistenzialismo: — 1) *Naturalismo pessimista*: l'esistenzialismo sartriano sottolinea soltanto « l'ignominia umana » (EH, 10); pone « l'accento sull'aspetto negativo della vita umana » (EH, 12). — 2) *Individualismo solipsista*: esso ha mancato « alla solidarietà umana », isolando l'uomo nella soggettività pura di un « io penso » fenomenisticamente inteso, senza autentiche aperture agli altri, confinato nell'esaltazione egoistica della propria libertà (EH, 10). — 3) *Absoluto relativismo*: l'esistenzialismo di Sartre nega « la realtà e la serietà delle intraprese umane » (EH, 11): di qui le sue caratteristiche: a) *la contemplatività*: « filosofia contemplativa » (EH, 9); b) *l'anarchia*: « voi potete scegliere qualsiasi cosa » (EH, 73); c) *il relati-*

(1) L'opuscolo, che noi citeremo, con la sigla EH, da *Les éditions Nagel*, Paris 1951, rappresenta lo sviluppo di una conferenza con relative discussioni pubblicata per la prima volta nel 1946.

(2) Pubblicato la prima volta da *Frankcke*, Bern 1947 nel volumetto: M. HEIDEGGER: *Platos Lehre von der Wahrheit*, rappresenta il testo leggermente ritoccato di una lettera a J. Beaufret, scritta nell'autunno del 1946. Noi citeremo con la sigla BH dalla recente edizione di *Klostermann*, Frankfurt a. M.

(3) Non ci attardiamo a rilevare, come hanno fatto giustamente vari recensori, il carattere di superficiale volgarizzazione assunto dallo scritto in questione. Esso, però, insieme può essere un documento quanto mai rivelativo della essenziale povertà di un pensiero e di un'esperienza umana (od in-umana?), che la mirabolante dialettica di *L'être et le néant* e la cruda ed amara spregiudicatezza delle opere teatrali e romanzesche riescono talora a camuffare.

vismo: « voi non potete giudicare gli altri, perchè non c'è alcuna ragione per preferire un progetto ad un altro » (EH, 72-73); d) la gratuità: « tutto è gratuito (cioè senza ragion sufficiente) in tutto ciò che voi scegliete » (EH, 73).

Contro queste accuse, Sartre cerca di dimostrare l'« umanità » radicale ed esclusiva del suo esistenzialismo, come « dottrina austera » unicamente capace a rendere « possibile la vita umana » (EH, 12, 15): esistenzialistica appunto perchè umanistica.

I. - Esistenzialismo sartriano.

Sebbene Sartre parta da un concetto largo di « esistenzialismo » (una filosofia secondo cui l'« esistenza precede l'essenza o, se si vuole, che pensa che bisogna partire dalla soggettività » [EH, 17]), che gli permette di ritenersi genericamente associato con un cattolico come G. Marcel e con un cristiano (almeno così lo ritiene Sartre) come K. Jaspers (EH, 17), tuttavia più esattamente e rigorosamente egli ritiene che l'unico accettabile esistenzialismo fedele alla sua essenza sia il suo (e — così almeno crede — di Heidegger), l'esistenzialismo ateo. L'esistenzialismo è — secondo Sartre — « una dottrina che rende la vita umana possibile e che dichiara che ogni verità e ogni azione implicano un ambiente e una soggettività umana » (EH, 12) appunto perchè esso è spiegazione coerente del mondo, della vita, dell'uomo prescindendo e negando Dio, perchè esso è una antropodicea invece che una teodicea. È questo il tema ricorrente in tutte le opere romanzesche e teatrali sartriane fino all'ultima, *Le diable et le bon Dieu*, e sistematicamente svolto in *L'être et le néant*: « Se Dio esiste l'uomo è nulla, se l'uomo esiste (ed è indiscutibile) Dio non c'è » (l'ultimo dramma finisce precisamente con la battuta: Dio non esiste). In questo senso, la filosofia di Sartre trova già la sua esatta e completa cornice scenica definitiva nella prima opera teatrale di rilievo, *Le mosche*. Sartre vi appare come la reincarnazione moderna del mitico Egisto, che riconquista la sua personalità, la sua libertà, che è diritto inalienabile all'autodecisione, all'autonomo progettare la propria vita, nella lotta di emancipazione da Dio: « Appena mi hai creato — dice Oreste a Giove — io ho cessato d'appartenerti... Non tornerò sotto la tua legge: io sono condannato a non aver altra legge che la mia... Poichè io sono un uomo, o Giove, e ogni uomo deve inventare il suo cammino ». E Giove risponde: « Ebbene, Oreste, tutto ciò era previsto. Un uomo doveva venire ad annunciarmi il mio crepuscolo. Sei dunque tu ».

In questo sta infatti, per Sartre, la coerenza « esistenzialistica », salvatrice dell'« esistenza umana », dell'esistenzialismo, il quale « proclama che se Dio non esiste, c'è almeno un essere presso il quale l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito mediante qualsiasi concetto e che questo essere è l'uomo o, come dice Heidegger, la realtà umana » (EH, 21). Secondo Sartre, infatti, l'essenzialismo è proprio di quella

concezione *tecnica* del mondo, secondo cui ogni cosa è creata su un modello e per una determinata utilità (EH, 17-18) dalla volontà di Dio, il quale, come « artigiano superiore » si ispira in questa attività creatrice a modelli preconcepiti, che sono le « essenze » (EH, 19). Cadendo la concezione teologica della realtà, dovrebbe automaticamente cadere anche ogni essenzialismo. « Non c'è natura umana, perchè non esiste Dio che la concepisca. L'uomo non è soltanto quale egli si concepisce, ma quale egli si vuole e come egli si concepisce dopo l'esistenza, com'egli si vuole dopo questo slancio verso l'esistenza; l'uomo non è nient'altro che ciò ch'egli si fa. Questo è il principio base dell'esistenzialismo » (EH, 22-23) (4). È da questa concezione centrale che si dipartono le tesi fondamentali dell'esistenzialismo sartriano, che ci fermeremo brevemente a lumeggiare, richiamandoci a *L'être et le néant*, per cogliere la fisionomia del suo umanesimo (5).

1) *Il senso dell'antiessenzialismo di Sartre. L'in-sè.* — Non siamo d'accordo con P. Descoqs, per il quale l'ateismo sartriano « è il postulato fondamentale, come sarà poi la conclusione, del sistema » (6). Ci pare che il postulato fondamentale della filosofia di Sartre — come di ogni filosofia e particolarmente di ogni filosofia che neghi l'Assoluto — sia (o tale intenda essere) il principio in sè legittimo, che Rosmini chiamerebbe dell'« economia », enunciato già nell'antico *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Anche una filosofia teistica e religiosa, qual è la tomistica, inizia il suo itinerario — che si rivelerà soltanto nelle conclusioni veramente *ad Deum* — con un *utrum Deus sit (utrum finitum indigeat Infinito)*. Ed invero, l'ateismo o il teismo non sono le prime parole, il *primum logicum* in filosofia. Nemmeno per Sartre. Il suo ateismo non vuol essere una specie di ontologismo rovesciato, ma risultato di un processo mediativo logico che conclude: *finitum non indiget (quinimmo repellit) Infinito*. Per Sartre il *primum logicum* è l'esistente concreto, rivelato nell'*ego cogito*, assoluto, non condizionato da nulla, semplicemente posto, ingiustificato, al di là o al di qua di qualsiasi necessità logica, contingente.

Ed il sostrato che accoglie in sè l'ingiustificabilità dell'esistenza, la sua profonda inintelligibilità (l'esistenza, la libertà è infatti una necessità, « una

(4) Come preciserà Sartre, ed è del resto intuibile se non si vuol confondere la sua concezione della vita con quella che ne facesse un fatuo irrealizzabile assurdo gioco di marionette capricciose, questo « volersi » o « progettarsi » o « farsi » non deve interpretarsi come identico al volere cosciente di esperienza immediata e oggetto della psicologia descrittiva, ma come qualcosa che, pur non essendo sostanza ma atto, ci costituisce esistenti e liberi ed è la condizione del nostro manifestarci co-

me coscienti e liberi; è, in sostanza, il nostro stesso « esistere » come libertà posta e in incessante attuazione (EH, 23-24).

(5) J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1949, 26ª ed. Noi citeremo adoperando la sigla EN.

(6) P. DESCOQS, *L'athéisme de J.-P. Sartre* in « Revue de Philosophie », 1946, p. 44. Ottimo ed esauriente articolo sia per la parte espositiva come per la serietà della valutazione critica.

condanna») è l'essere in-sè, il fondo opaco e impenetrabile dell'esistenza, il *primum ontologicum*, il surrogato dell'Assoluto, un assoluto tale — secondo Sartre — da raccogliere in sè e pacificare tutti gli interrogativi e gli enigmi di una soluzione atea, senza introdurre nel mondo dell'esistenza, che è assoluta libertà, le limitazioni e i legami di una soluzione teistica. Noi viviamo e conosciamo e siamo solo l'esserci, il fenomeno d'esserci, l'esistere. Esso suppone, però (a costo, altrimenti, di ridurre tutto il mondo dei fenomeni ad una assoluta inconcepibile nullità in cui l'esse e il *percipi*, reciprocamente attribuendo all'altro la propria realtà, si nullificherebbero), un fondo originario reale, da cui emergere, che è precisamente l'in-sè, ricettacolo reale, inintelligibile, assolutamente oscuro, opaco, massiccio, di tutta l'inintelligibilità del reale, che non sia l'intelligibilità dello stesso esserci, dell'apparire, del fatto d'esserci. E questa la faccia transfenomenale, la significazione ontologica (o non-significazione) del mondo dei fenomeni. La critica al fenomenismo berkeleyano-humano ed idealistico e all'essenzialismo tradizionale (inconcepibile, secondo Sartre, partendo dal principio di immanenza) porta Sartre a trasferire nell'in-sè, nell'esse del fenomeno la condizione del fenomeno stesso, dell'esse est *percipi*, evitando così l'assurda concezione humana per cui il fenomeno non sarebbe che un apparire di nulla a nulla. L'in-sè diventa, così, nella concezione sartriana, l'essere-per-svelare che rimane, però, in sè, essere-non-svelato: altrimenti cesserebbe di essere in-sè e diventerebbe un *percipi*, bisognoso ancora di un essere in sè fondante (EH, 11-16). « L'essere transfenomenale di ciò che è per la coscienza è esso stesso in-sè » (EN, 29). È perciò che esso deve concepirsi, per la sua stessa funzionalità ontologico-logica, come il massiccio, il pieno, l'atto che esclude ogni potenzialità, la pura materia (la « chora » platonica?), l'eterno imprincipiato (la categoria del tempo appartiene infatti al mondo del fenomeno): « L'essere è ciò che è. Non c'è nell'in-sè una particella d'essere che non sia senza distanza da se stessa. Non c'è nell'essere così concepito il più piccolo abbozzo di dualità... La densità d'essere dell'in-sè è infinita. È il pieno... Non c'è il minimo vuoto nell'essere, la minima fessura donde possa incunarsi il nulla » (EN, 116). « L'in-sè — nota acutamente P. Dubable — rappresenta la canonizzazione ontologica di ciò che Parmenide pensava essere non la "Verità", ma l'"Illusione" » (7), è l'ipostatizzazione dell'irrazionale, dell'assurdo il supporto illogico della realtà del non-essere, del non-in-sè, del fenomeno, la « fatticità » bruta (tra cui è anche l'assurdo della morte, l'aldilà delle mie possibilità: cfr. EN, 615-633), il muro, a cui è inchiodata radicalmente l'esistenza e da cui essa è un incessante tentativo di autonomizzazione.

2) *L'assoluto fenomenismo gnoseologico-metafisico del per-sè. La libertà* (cfr. EN, spec. p. 113-273). — Mediante il concetto dell'in-sè, tutto il mondo

(7) P. DUBABLE, *L'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre*, in « Revue de Philosophie », 1946, p. 92.

del *percipi*, che è il nostro mondo spirituale nella sua integralità (conoscenza, volontà, azione) viene « liberato » da ogni legame teleogico e « teologico », poichè il suo *principio*, l'in-sè è, appunto, la negazione del Principio in senso teologico e teleologico. Nella zona del *per-sè* riemerge tutto il mondo del non-essere, il mondo dell'autentica realtà esistenziale, il mondo degli « esistenti », degli assoluti-contingenti, assoluti in quanto liberati da ogni legame o spiegazione trascendente, contingenti in quanto autoponentisi — in seguito all'« avvenimento assoluto » senza ragione dello spezzarsi dell'opacità dell'in-sè (Sartre parlerà di « condanna » alla libertà per significare l'inspiegabilità di questo emergere originario) — in una danza scapigliata al di fuori del « pieno », della prigione massiccia, collosa e soffocante dell'essere-in-sè. Il *per-sè* è la realtà esistenziale umana che è cogito (e quindi « mondo ») ed insieme libertà, in quanto decomposizione, « decompressione d'essere » (EN, 116) e, perciò, il *nulla* dell'essere (dell'in-sè). Il filosofare, il « questionare », è possibile, precisamente, in quanto si è rotta la compattezza dell'in-sè, e dall'in-sè (che in quanto pieno assoluto, immobilità massiccia nega da sè ogni sdoppiamento e quindi ogni avvenimento riflessivo, ogni problematizzazione) sorge inesplicabilmente la riflessione sull'in-sè, la « liberazione » dalla necessità, il *nulla* dell'in-sè, il *per-sè* (EN, 37-40).

È in quanto *per-sè*, cioè in quanto sradicamento dalla pesante schiavitù dell'in-sè, che si afferma l'uomo. L'uomo si identifica precisamente con questa sempre attuantesi e sempre inattuata e inattuabile conquista della libertà dall'in-sè (il *nulla* non può essere che *nulla* dell'essere e quindi in rapporto con l'essere); come perenne auto-negarsi come essere, « se néantiser » (EN, 52-59). Il peccato, la « condanna », il cancro che sorge nell'essere, e che è il *per-sè*: questo è l'uomo. Una malattia (salutare e salvifica!) dell'essere (dell'in-sè), un processo di decomposizione, di dissoluzione dell'essere, una fessura, una crepa (che è uno spiraglio luminoso!) in seno all'essere, un vuoto, un mancare d'essere (che è una ricchezza!), una continua tensione ad una irraggiungibile coincidenza con sè (felice impossibilità che ci impedisce di morire nell'in-sè, che è assoluta coincidenza con sè), l'impossibile coincidenza dell'in-sè e del *per-sè*: questa è — secondo Sartre — la realtà e la grandezza e la vera dignità dell'uomo, vittorioso dell'opacità dell'in-sè, librantesi libero e consapevole nell'aria rarefatta del *Nulla*, che esso è (EN, 60). « Se la negazione viene al mondo per mezzo della realtà umana, questa dev'essere un essere che può realizzare una rottura nullificante con il mondo e con se stessa; e noi avevamo stabilito che la possibilità permanente di questa rottura non era che una stessa cosa con la libertà... Essere, per il *per-sè* è annientare l'in-sè che esso è. In queste condizioni, la libertà non potrà essere nient'altro che questo annientamento... Dire che il *per-sè* ha da essere quello che è, dire ch'esso è ciò ch'esso non è con il non essere ciò che è, dire che in esso l'esistenza precede e condiziona l'essen-

za o inversamente... è dire una sola e medesima cosa e cioè che l'uomo è libero... Io sono condannato a esistere per sempre al di là della mia essenza, al di là dei mobili e dei motivi del mio atto: sono condannato ad essere libero » (EN, 514-515); « così, la libertà non è un essere: essa è l'essere dell'uomo e cioè il suo nulla d'essere. Se si concepisce al principio l'uomo come un pieno, sarebbe assurdo cercare in lui poi momenti o regioni psichiche dov'esso sarebbe libero » (EN, 516).

Ma Sartre stesso non ci nasconde l'infinito peso di questa libertà, di questa dignità senza senso, di questa danza fantasiosa che è l'esistenza, apparire e scomparire di piccoli punti luminosi, senza nessi ontologici, mondo di coscienze e di libertà senza razionale principio e senza alcuna teleologia. È la terribile rivelazione de *La nausea*: « Restano muri anonimi, una coscienza anonima. Ecco che cosa c'è: dei muri e, tra i muri, una piccola trasparenza viva e impersonale. La coscienza esiste come un albero, come un filo d'erba. Sonnacchia, s'annoia. Piccole esistenze fuggevoli la popolano ancora come uccelli tra i rami. La popolano e spariscono. Coscienza obliata, abbandonata tra questi muri, sotto il cielo grigio. Ed ecco il senso della sua esistenza: è chi è coscienza di essere di troppo. Si diluisce, si sparpaglia, cerca di perdersi sul muro bruno, lungo il fanale, oppure laggiù nella bruma della sera. Ma non dimentica mai se stessa; è coscienza d'essere una coscienza che s'oblia. È il suo destino » (8).

3) *L'atomismo sociale del « pour-autrui ». La salvezza individuale.* — Ne consegue la concezione essenzialmente atomistica della vita sociale: irrelatività ontologica a quindi impossibile comunicabilità reale tra i per-sè. Questa è la conclusione logica della concezione sartriana del per-sè, confermata, se occorresse, dall'analisi dell'altra categoria dell'essere, il *pour-autrui* (EN, 273-503). Per ogni per-sè, per ogni libertà l'altro tende necessariamente a diventare un oggetto. Quindi il per-sè che è l'altro è per me colui per il quale io divento oggetto, perciò colui che mi distrugge e annulla nella mia libertà, nella mia esistenza. Il rapporto tra le coscienze — nella linea della conoscenza come nella linea della volontà e dell'azione — non può essere che un rapporto *oggettivante*, vincolatore, liberticida. Non ci può essere, quindi, in conclusione, reale ed autentica comunione tra gli « esistenti », ma solo ra-

(8) J.-P. SARTRE, *La nausea*, Torino, Einaudi, 1948, p. 266-267. Se la filosofia fosse opera di « fantasia » sia pure coadiuvata da una brillante dialettica, difficilmente si potrebbe negare a tutta questa concezione del per-sè una sua potente suggestività. Ma il romanzo fenomenologico (e tale rimane, secondo noi, *L'être et le néant*) non può soddisfare del tutto le esigenze integrali di noi, « condannati » (provvidenzialmente!) ad esi-

stere come esseri pensanti. Per noi, dunque, la verità e la suggestività (la libertà e l'esistenza riflessamente conquistate nel fuoco vivo del pensiero, chino sull'esperienza integrale, non sono certo, per chi comprende, meno suggestive di quelle romanzate) vanno ricercate in una ben più radicale e severa analisi ontologica delle reali, profonde invocazioni dell'esistente concreto, finito ed insufficiente.

dicale, ineliminabile incomprendimento, conflitto (EN, 502). È questo il nucleo del messaggio sartriano di *A porte chiuse*: « L'inferno sono gli altri ».

Donde, allora, la salvezza?

La salvezza dell'uomo non è in Dio (se tale vogliamo definire l'in-sè). L'in-sè non salva nulla, non « giustifica » nulla o meglio giustifica in quanto proclama l'ingiustificabilità di ogni esistenza (la « condanna » alla libertà, all'esistenza!), la non spiegabilità del tutto.

Ma la salvezza dell'uomo — abbiamo appena visto — non viene nemmeno dagli altri, dalla società.

La salvezza, l'autenticità dell'esistenza, si realizza, allora, per Sartre, nella radicale conversione dagli altri, nel raccogliersi nella propria libertà attuandola indefinitamente, sconfinatamente, profondamente (come nel proposito giovanile più volte ripetuto del protagonista de *L'età della ragione*, Matteo Delarue: « sarò un uomo libero »), creando i propri valori (non esistono infatti « valori » oggettivi e trascendenti, né teologici né sociologici; l'unico assoluto valore è la libertà), creando la propria essenza (che è ancora libertà). L'uomo è infatti libertà, « scelta » cosciente e responsabile (anche quando si appella a determinismi biologici o psicologici o sociologici) (EN, 521, ss.).

Ma di che cosa è scelta l'uomo? Sartre ci risponde: « L'uomo, il per-sè, non può essere che scelta di essere se stesso ». Ma in questa formula è racchiusa tutta la contraddizione della nobiltà e della miseria dell'uomo. In quanto desiderio d'essere, l'uomo non può essere che desiderio dell'in-sè, poichè l'essere è l'in-sè; ma allora non sarebbe più se stesso, cioè la negazione dell'in-sè, il per-sè, e così si annullerebbe; il che tuttavia esigerebbe ch'egli fosse, ancora, ineliminabilmente, poichè il per-sè è precisamente l'annullarsi dell'in-sè, dell'essere. L'uomo è, dunque, la paradossale tensione all'in-sè-per-sè, è l'irrealizzabile tensione all'identità della libertà e dell'in-sè, dell'Essere pieno e della Libertà assoluta (che sarebbe assoluto non-essere), è il desiderio, la passione di essere Dio (cfr. EN, 652-654). « Essere uomo è tendere ad essere Dio, o se si vuole, l'uomo è fondamentalmente desiderio d'essere Dio » (EN, 653-654).

Per questo Sartre può concludere *L'être et le néant* con la angosciante (o liberante? per lui) espressione: « *L'homme est une passion inutile* » (EN, 708).

4) *Gratuità dell'esistenza e negazione del « serio » nella vita.* — La filosofia di Sartre si risolve così nella teorizzazione del non-valore della vita, se per valore si intende il rapporto oggettivo ad un ens, inteso come positività arricchente, come bonum. I valori non sono, ma si fanno, si costruiscono nella libertà del per-sè. L'in-sè, l'essere è il ricettacolo dei non-valori, è il Non-Valore sussistente, il Non-Senso ipostatizzato dell'esistenza.

La nausea è, precisamente, la rivelazione privilegiata del disvalore di

ogni essere, di ogni « oggettivo » (in senso realistico). Per questo essa diventa il punto di partenza per la possibilità di un'immersione totale (almeno nelle intenzioni) nell'esistenza, come libertà, affrancandoci dalla *massività* dell'in-sè o dalla *viscosità* di un continuo suicidio della libertà, ancora aggiogata a valori oggettivi, come avviene nella *malafede*. È la rivelazione del romanzo *La nausea*: « Esisto... Si muove. Mi sfiora dappertutto, si scioglie, svanisce... I pensieri nascono dietro di me, come una vertigine, me li sento nascere dietro la testa » (p. 160): « l'esistenza lo penetra da tutte le parti dagli occhi, dal naso, dalla bocca » (*ibid.*, 200); e l'esperienza nel parco: « Eravamo un mucchio di esistenti impacciati, imbarazzati di noi stessi, non avevamo la minima ragione d'esser lì, nè gli uni nè gli altri; ciascun esistente, confuso, vagamente inquieto, si sentiva di troppo in rapporto agli altri » (*ibid.*, 203). « Esistere è *essere* lì, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano incontrare, ma non li si può mai dedurre... La contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare, è l'assoluto e per conseguenza la perfetta gratuità. Tutto è gratuito » (*ibid.*, 207). « Ogni esistente nasce senza ragione, si protrae per debolezza e muore per combinazione » (*ibid.*, 211).

Il compito dell'uomo non sarà allora, per Sartre, che la fedeltà a se stesso, la fedeltà alla propria contingenza, l'abbandonarsi (*coscientemente, volitivamente*, quindi) totalmente alla fantasmagoria positiva, valida, nella sua assoluta contingenza, del mondo dei fenomeni, con la ferma decisione di coincidere con esso, disertando i castelli fatati (che possono diventare comodi rifugi solo per i rinunciatari, i « normali », le anime belle, i « conformisti », i « salauds ») dei Valori assoluti e oggettivi.

Questo porta logicamente con sè l'eliminazione di ogni « serietà » nella vita (*EN*, 669 ss.), di quella serietà che consiste precisamente nel congelare l'esistenza in quadri rappresentati da valori logici, etici, estetici, religiosi con carattere di absolutezza e di impegno (*EN*, 677 ss.), che sono « la morte zuccherata del per-sè » (*EN*, 701).

L'ultima parola dell'etica sartriana, dell'umanesimo esistenzialista sartriano è, perciò, la prima parola e l'ultima dell'ontologia esistenziale: la libertà. È questo il tormento, il proposito, il problema (e lo scacco, poichè essa non è mai integralmente attuata, ma sempre allo stato di tensione e di progetto) dell'uomo di Sartre, quale plasticamente ci vien rappresentato dal protagonista de *L'âge de raison*: « Poteva fare quello che voleva, nessuno aveva il diritto di consigliarlo, vi sarebbero stati per lui il Bene ed il Male solo se li avesse inventati. Intorno a lui le cose s'erano aggruppate in cerchio, aspettavano senza fare alcun segno, senza dare la minima indicazione. Egli era solo, in mezzo a un mostruoso silenzio, libero e solo, senza aiuto e senza scusa, condannato a decidere senza possibilità di appello, condannato

per sempre ad essere libero » (9). « E di colpo gli parve di "vedere" la sua libertà. Era irraggiungibile, crudele, giovane e capriciosa come la grazia... » (*ibid.*, 300). E la constatazione conclusiva: « Nessuno ha ostacolato la mia libertà, ma è stata la mia vita a berla » (*ibid.*, 418). — Assoluto attivismo (« solo gli atti decidono ciò che si è voluto... Tu non sei nient'altro che la tua vita » — dice Ines in *Huis clos*) che coincide con l'assoluta assenza di ragion sufficiente.

5) *Corollari esistenzialistico-umanistici*. — Da questa concezione « ontologica », al cui centro domina, indubbiamente, il per-sè, l'uomo, scaturiscono alcuni concetti fondamentali dell'esistenzialismo sartriano, più propri a definirne l'« Umanesimo » :

a) *L'uomo come responsabilità ed angoscia*. La filosofia di Sartre è rivolta a togliere all'uomo ogni puntello teologico o sociale, ridandogli la sua integra dignità. L'uomo di Sartre non può gettare la responsabilità di quello che è e di quello che fa su nessuno, nè su Dio (è questo il senso della concezione sartriana dell'in-sè come assoluta irresponsabilità) nè sugli altri: « Il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di ciò ch'egli è e di far poggiare su di lui la responsabilità totale della sua esistenza » (*EH*, 24). Nessuno ha infatti creato l'essenza umana, nè Dio nè l'evoluzione sociale. L'uomo stesso la crea e ricrea attraverso le sue libere decisioni: « scegliere d'essere questo o quello, è affermare nello stesso tempo il valore di ciò che noi scegliamo... » (*EH*, 25). Inoltre, « l'atto individuale impegna tutta l'umanità » (*EH*, 27), poichè la mia azione in quanto libera e cosciente è « umana » e perciò una azione « tipica » per ogni umanità (*EH*, 27): « tutto avviene come se per ogni uomo tutta l'umanità avesse gli occhi su ciò ch'egli fa e si regolasse su ciò ch'egli fa » (*EH*, 31).

Di qui il senso dell'*angoscia*, derivante precisamente dall'impossibilità di sfuggire alla responsabilità di fronte ad ogni decisione o di accollare la responsabilità ad altri, Dio o angelo o gruppo sociale o determinismo fisiologico, ecc. (anche Abramo — ci dice Sartre — che tenta di attribuire a Dio la responsabilità della sua decisione, non sfugge in fondo alla responsabilità, in quanto dipende da una sua decisione il considerare il suo gesto come obbedienza ad un comando divino) (*EH*, 29-32).

b) *La derelizione, l'abbandono (le délaissement)*. Questa angoscia, agguinge subito Sartre, solo se male intesa, potrebbe diventare invito al quietismo, all'inazione, poichè al contrario essa « non impedisce l'azione, ma, all'opposto, è la condizione stessa dell'azione » (*EH*, 33). Tale vuol essere il concetto di derelizione: un concetto del tutto positivo, dinamico e non invito allo scoraggiamento o ad una specie di schopenhaueriana nolontà: con questo « noi vogliamo dire soltanto che Dio non esiste e trarne fino in fondo

(9) J.-P. SARTRE, *L'età della ragione*, Milano, Bompiani, 1949, p. 339.

le conseguenze » (EH, 33-34). L'esistenzialista alla Sartre, al contrario del laicista del radicalismo, il quale nega Dio, ma si preoccupa tuttavia di salvare i valori che avrebbero senso se Dio esistesse, « pensa che è molto incomodo che Dio non esista, poichè con Dio scompare anche ogni possibilità di trovare valori in un cielo intelligibile... Ci sono solo uomini. Dostojewsky ha scritto: "Se Dio non esiste tutto è permesso". È questo il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è permesso se Dio non esiste e per conseguenza l'uomo è derelitto (*délaissé*), perchè non trova nè in se stesso nè fuori di se stesso una possibilità a cui agganciarsi. Egli non trova, anzitutto, scuse. Se, infatti, l'esistenza precede l'essenza, non si potranno mai trovare spiegazioni giustificative mediante il riferimento ad una natura umana data e congelata; in altre parole, non c'è determinismo, l'uomo è libero, l'uomo è libertà. Se, d'altra parte, Dio non esiste, noi non troviamo di fronte a noi valori od ordini che legittimano la nostra condotta. E così, noi non abbiamo nè dietro nè davanti a noi, nel regno luminoso dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli senza scuse. È ciò che io esprimerei dicendo che l'uomo è condannato ad essere libero. Condannato, perchè non lui si è creato, e d'altronde, tuttavia, libero, perchè una volta gettato nel mondo è responsabile di tutto ciò che fa » (EH, 35-37). « L'uomo, senza appoggio alcuno e senza alcun soccorso, è condannato ad ogni istante ad inventare l'uomo » (EH, 38). È così soltanto ch'egli celebra la sua libertà ed afferma la sua dignità.

c) *Disperazione ed impegno*. È naturale che Sartre, preoccupato dell'equazione Esistenzialismo-Umanesimo ch'egli s'è proposto di dimostrare, tenda a svuotare il concetto di disperazione di ogni contenuto. Essa diventa sinonimo di derelizione. Disperazione significa agire senza far conto su altri (Dio o uomini o cose). Disperare, « vuol dire che noi ci limiteremo a contare su ciò che dipende dalla nostra volontà o sull'insieme delle probabilità che rendono possibile la nostra azione » (EH, 49), beninteso, su probabilità derivanti da effettive possibilità incluse nell'ambito della nostra azione (EH, 50-52). Ecco perchè, secondo Sartre, il quietismo è evitato. Infatti, mentre il quietismo « è l'atteggiamento di chi dice: gli altri possono fare ciò che io non posso fare » (EH, 55), « la dottrina che io vi presento dichiara: non c'è realtà che nell'azione; essa va anzi più in là ed aggiunge: l'uomo non è altro che il suo progetto, non esiste che nella misura in cui si realizza, non è dunque nient'altro che l'insieme dei suoi atti, nient'altro che la sua vita » (EH, 55): « un uomo non è nient'altro che una serie d'imprese, egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste imprese » (EH, 58). La sua dottrina può diventare così, secondo Sartre, il vangelo dell'attivismo, un vangelo esigente, non atto a favorire e a solleticare i falliti, tutti coloro che evadono dalla vita con scuse e col palleggiare delle responsabilità: esso vuol essere messaggio « di una durezza ottimistica »

(EH, 58). Questo vuol essere il terribile e il « serio », nella non-serietà, dell'impegno esistenzialista: è l'uomo stesso che si fa quello che è, vile o eroe: « quello che importa è l'impegno totale » (EH, 62).

II. — L'« umanesimo » dell'esistenzialismo sartriano.

Su queste basi, Sartre è convinto sia possibile la costruzione di un nuovo tipo di umanesimo, opposto e superiore all'umanesimo della tradizione storica, il quale poggiando sulla concezione dell'uomo « come fine e come valore superiore » (EH, 90), si rivela in fondo uccisione dell'uomo, solidificato e rattrapito nella trama dei valori e dei fini. Veracemente umanistico si rivelerebbe, invece, l'esistenzialismo, concependo l'uomo come trascendenza, incessante libero autoprogettarsi al di fuori e al di là di se stesso, nell'assoluta spontaneità, non turbata da inquadramenti teologici o teleologici. « Perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui stesso e che è nella derelizione ch'egli deciderà di se stesso; e perchè noi mostriamo che ciò non avviene col ripiegarsi su di sè, ma sempre cercando fuori di sè uno scopo che è tale liberazione, tale realizzazione particolare, che l'uomo si realizzerà precisamente come uomo » (EH, 93-94). « L'esistenzialismo non è altro che uno sforzo per trarre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente. Esso non cerca affatto di immergere l'uomo nella disperazione. Ma se si chiama, come i cristiani fanno, disperazione ogni atteggiamento di incredulità, esso parte dalla disperazione originaria... Bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che nulla può salvarlo da lui stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione ed è soltanto per malafede che i cristiani, confondendo la loro disperazione con la nostra, possono chiamarci disperati » (EH, 94-95).

E in base a questa posizione, che Sartre tenta una risposta alle obiezioni formulate contro l'« umanità » del suo esistenzialismo:

1) Contro l'accusa di naturalismo pessimista, Sartre si limita ad osservare che il suo naturalismo è ben diverso di quello alla Zola. Poichè mentre questi giustifica e scusa i suoi personaggi con motivi positivistici e deterministici, confermando la loro in-umanità, egli invece li redime e li salva nella loro umanità e libertà, in quanto le loro azioni non sopportano scuse o finzioni, ma scaturiscono dalla loro libera decisione. Non c'è pessimismo, perchè non c'è determinismo, anzi assoluta e radicale libertà: « non c'è dottrina più ottimistica, poichè il destino dell'uomo è in lui stesso... Essa dice che non c'è speranza che nella sua azione e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'atto » (EH, 62-63).

2) Rispondendo all'accusa di individualismo soggettivista solipsista lanciata ancora contro il suo esistenzialismo, Sartre concede, da una parte,

che nella sua filosofia il primato indiscusso spetti al soggetto umano, in quanto costitutivo e costruttivo di tutto il mondo della libertà, della spiritualità (EH, 63): il punto di partenza e d'arrivo del suo filosofare è, infatti, « la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa » (EH, 64); per questo, esso dà « una dignità all'uomo, non rendendolo un oggetto » (EH, 65), « costituendo precisamente il regno umano come un insieme di valori distinti dal regno animale » (EH, 65). Ma, d'altra parte, aggiunge Sartre, l'io esistenzialistico non è chiuso ma rapportato agli altri (EH, 65-67), in quanto i valori individuali vissuti integralmente diventano valori « umani », cioè, come s'è detto, « tipici » per l'umanità (EH, 68-69): « ogni uomo si realizza realizzando un tipo di umanità » (EH, 71-72), universalmente comprensibile e partecipabile (10).

3) Sarà allora l'esistenzialismo un assoluto relativismo?

a) Già s'è visto come Sartre risponda all'obiezione sulla contemplatività della sua filosofia, teorizzatrice del quietismo; b) favorirà almeno una forma di *anarchia* morale? Ciò è vero, fino ad un certo punto, però, ci risponde Sartre; poichè, se la scelta è assolutamente libera riguardo alla sua direzione, essa è tuttavia necessaria in sè come scelta: « la scelta è possibile in un senso, ma ciò che non è possibile è di non scegliere » (EH, 73). « Io sono obbligato a scegliere un atteggiamento ed in ogni modo io porto la responsabilità d'una scelta che, impegnandomi, impegna insieme l'umanità intera; anche se nessun valore a priori determina la mia scelta, ciò non ha a che vedere col capriccio » (EH, 74), perchè ogni scelta è determinata da una « situazione » (che è tuttavia ontologicamente libera e responsabile) (EH, 74-75). Se l'attività morale, in analogia con quella artistica, è attività creatrice e inventiva (EH, 78), essa nasce tuttavia in una situazione, nella quale devo assolutamente e necessariamente decidermi: « noi non definiamo l'uomo che in rapporto ad un impegno. È dunque assurdo rimproverarci la gratuità della scelta » (EH, 78) (11); c) ma non si cade in fondo sempre in una forma di *relativismo* senza norme e valori assoluti? In un certo senso, risponde Sartre, l'accusa è fondata: davvero ciò che è scelto liberamente diventa solo in quanto tale bene, un bene che non ammette il meglio (EH, 79). E, tuttavia, aggiunge Sartre, siccome ogni scelta avviene « in faccia agli altri » (EH, 80), si può formulare su di essa almeno un *giudizio logico* dicendo se è fondata sull'errore o sulla verità, sulla buona o malafede (EH, 80-81); ed

(10) Non riusciamo a comprendere questa disperata ed inutile difesa della socialità dopo le troppo evidenti conclusioni della dottrina sul *pour-autrui*. Inoltre, che senso può avere il parlare di un « tipo » dell'umanità, quando con l'esclusione dell'essenza si è eretto automaticamente a tipo qualsiasi atto, anche i contrari e i contra-

dittori?

(11) La debola difesa sarà troppo chiaramente e logicamente smentita da Sartre nella risposta all'ultima obiezione, dove si ammette l'assoluta gratuità e arbitrarietà e validità di ogni scelta concreta, a cui (e non allo scegliere in se stesso) si riferisce l'obiettante.

anche perfino un *giudizio morale*, in base cioè alla morale esistenzialistico-sartriana della libertà assoluta, la cui esigenza e legge suprema « è la libertà come fondamento di tutti i valori » (EH, 82): « sebbene il contenuto della morale sia variabile, una certa forma di questa morale è universale » (EH, 85, cfr. 86-89); d) *gratuità assoluta, non serietà della vita*? La risposta di Sartre a questo punto non è più una difesa contro l'obiezione, ma una sua conferma. *L'être et le néant* non conclude forse con l'invito ad eliminare il « serio » dei valori oggettivi dalla vita? È la logica conclusione di chi ha proclamato la *morte di Dio* e l'*assurdità* della morte dell'uomo. La morte di Dio: « A ciò io rispondo di essere molto spiacente che sia così; ma se io ho soppresso Dio padre, bisogna pure che ci sia qualcuno per inventare i valori. Bisogna prendere le cose come sono. D'altronde, dire che noi inventiamo i valori non significa altro che questo, che la vita non ha senso a priori. Prima che voi viviate, la vita non è nulla, ma sta a voi darle un senso e il valore non è altro che questo senso che voi scegliete. Con ciò voi vedete che c'è possibilità di creare una comunità umana » (EH, 89-90). L'assurdo della morte dell'uomo: udiamo le riflessioni di Pablo nella prima novella, *Il muro* (raccolta nel volume omonimo): « non è una cosa *naturale* morire. E da quando sapevo che stavo per morire, più niente mi sembrava naturale » (12); « mi misi a pensare alla mia vita passata... Avevo preso tutto sul serio, come se fossi stato immortale. In quel momento ebbi l'impressione che tutta la mia vita mi fosse davanti e pensai: È una sporca menzogna. Essa non valeva nulla dal momento che era finita... Non avrei mosso neppure il dito mignolo se soltanto avessi potuto immaginare che sarei morto così... La morte aveva privato ogni cosa del suo incanto » (*ibid.*, p. 25-26); « niente aveva più importanza » (*ibid.*, p. 34).

Conclusione. — L'ultima risposta ci sembra annullare tutte le altre. L'accusa fondamentale al cosiddetto « umanesimo » dell'esistenzialismo sartriano coincide esattamente con le conclusioni di questo.

Per un giudizio di valore, definitivo ed obiettivo, non si tratterà quindi, pensiamo, di partire da concetti più o meno aprioristici di pessimismo e di ottimismo, di naturalismo o no, di gratuità o meno, di individualismo o socialità. Chi può infatti a priori definire quale dei due termini delle varie coppie del dilemma conviene realmente e veracemente all'uomo? Si correbbe il rischio di fermarsi ad una semplice contrapposizione acritica di una visione ad un'altra, intrinsecamente ingiustificata e quindi logicamente infondata. A questo riguardo ci sembra ben assestata a certi « umanesimi » a priori, così accaniti contro l'antiumanesimo sartriano, l'osservazione di Sartre; gli umanesimi, per es. di coloro che « dicono: com'è umano, ogni qualvolta si mostra loro un atto più o meno ripugnante, o di coloro che si pascono di canzoni realiste » (EH, 14-15), aggiungiamo noi, di quelli che riducono

(12) J.-P. SARTRE, *Il muro*, Torino, Einaudi, 1948, p. 22.

l'uomo ad un pezzo del congegno statale o ad uno stomaco da riempire e parlano di umanesimo marxista, ecc.

Un giudizio critico valido non è con questo metodo che lo si può formulare. Si tratta invece, semplicemente, di raccogliere la sfida di Sartre: « Bisogna prendere le cose come sono »; poichè criterio di « umanità » non può essere che « una dottrina basata sulla verità e non un insieme di belle teorie, piene di speranza ma senza fondamento reale » (EH, 63-64).

È precisamente in questa direzione che si muove energicamente ed esplicitamente (anche se, come vedremo, inadeguatamente ancora) la critica costruttiva di M. Heidegger nel suo *Brief über den Humanismus*.

L'UMANESIMO ONTOLOGICO di M. Heidegger

Anche il breve succoso scritto di Heidegger ha, in fondo, carattere e tono apologetico. Non però nel senso di quello sartriano. Heidegger non è tanto preoccupato di salvare l'« umanesimo » della sua filosofia, quanto piuttosto l'« Umanesimo » stesso e cioè la *verità* dell'uomo.

1) *Umanesimo della verità sull'uomo*. — La preoccupazione di Heidegger non è quella di dimostrare, partendo da un concetto più o meno arbitrario o convenzionale dell'« umanesimo », la coincidenza di questo con la filosofia dell'esistenzialismo. Egli va direttamente al cuore della questione, « alla cosa stessa »: « determinare il senso della parola "Umanesimo" » (BH, 7). La questione del resto gli era stata posta in questo senso: « *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"* » (BH, 7). È pericoloso ed inconcludente, infatti, — ci dice Heidegger — partire dai termini, dalle etichette, soprattutto dagli « -ismi ». L'unica via scientificamente e filosoficamente costruttiva è questa: dalla realtà al concetto, dal concetto alla parola. L'essere dev'essere norma del concetto e il concetto norma della parola e non viceversa, se si vuole che concetti e parole non siano vuote, arbitrarie. Questo è il messaggio più profondo dell'umanesimo heideggeriano e di tutto il suo filosofare, orientato decisamente, energicamente in un senso assolutamente antiidealistico e antifenomenistico: « Ciò che anzitutto "è" è l'essere (*das Sein*). Il pensiero compie il rapporto dell'essere con l'essenza (*das Wesen*) dell'uomo. Non è esso che crea e opera questo rapporto. Il pensiero lo offre soltanto all'essere, come ciò che gli è dato dall'essere stesso. Questo offrire consiste in questo, che nel pensiero l'essere diventa linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua abitazione dimora l'uomo. I pensatori ed i poeti sono le sentinelle di questa abitazione. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestabilità dell'essere, in quanto essi, mediante il loro dire, la portano ad espressione linguistica e la conservano nel linguaggio »; « il pensare è l'engagement mediante e per la verità dell'essere » (BH, 5). « Il pensare, semplicemente detto, è il pensare dell'essere » (BH, 7).

Richiamarsi all'oggettività del pensare, nel senso più classico della parola e perciò, nella ricerca, orientarsi alla definizione essenziale-ontologica della realtà stessa, questo è il modo più sostanzioso, più positivo, più sodo di parlare di umanesimo: ricordare che ogni parlare, ogni « formulare », ogni « enunciare », ogni « teorizzare » (quindi anche quello sull'Umanesimo) deve essere espressione di un pensare e che il pensare è rappresentazione, non produzione o camuffamento, penetrazione e rivelazione dell'essere e, perciò, che il vero umanesimo lo si riconquista solo tornando all'uomo e ripartendo dall'uomo stesso, nella sua essenza, nell'essere profondo e autentico della sua essenza. L'umanesimo più « umanistico » non è quello che esalta o gonfia o sopravvaluta l'uomo o lo divinizza o lo angelizza, ma è semplicemente quello che ci dice la verità essenziale sull'uomo, quello che ce ne rivela autenticamente l'essere. È questo il primo passo decisivo e fondamentale (e diremmo quasi esclusivamente essenziale) di ogni genuino umanesimo: lo sforzo per riscoprire la realtà dell'uomo: « che cosa significa ciò, se non che l'uomo (*homo*) diventi umano (*humanus*)?... Poichè questo è umanesimo: riflettere e curarsi a che l'uomo sia umano e non inumano e cioè al di fuori della sua essenza » (BH, 10).

2) *Umanesimo metafisico e umanesimo ontologico.* — La questione fondamentale di ogni umanesimo (come pure l'obiettivo finale di ogni filosofia) rimane, dunque, per Heidegger, la ricerca dell'essenza dell'uomo: « dove e come si determina l'essenza dell'uomo? » (BH, 10). Ogni umanesimo si ricollega, perciò, con la scienza delle essenze, con la metafisica. Sia esso cristiano o marxista, classico o neoclassico, ogni umanesimo è generato da una metafisica o ne è il generatore (BH, 10-12).

Ma è proprio qui, secondo Heidegger, che si profila la non definitività di tutti gli umanesimi finora così costruiti. La metafisica infatti (si ricordino soprattutto a questo proposito gli sviluppi del pensiero heideggeriano in *Kant und das Problem der Metaphysik*), non è stata mai intesa nel pensiero filosofico occidentale quale si era presentata, ma soltanto nelle intenzioni, agli albori del pensiero greco, la scienza dell'essere in quanto essere: essa si è costituita, invece, più superficialmente come *metaphysica specialis*, scienza degli enti, del *Seiend* (Dio-uomo-mondo), ed anche in quanto « ontologia » (nel senso tradizionale), sempre scienza dell'ente in quanto ente e non, invece, come vuole Heidegger, scienza dell'essere dell'ente, lasciando nella dimenticanza la questione originaria e più radicale da cui era partita. Tutta la speculazione di Heidegger sembra essenzialmente rivolta finora alla constatazione e alla denuncia di questo tradimento, per il quale il filosofare occidentale è diventato filosofare sugli *esseri*, sulle *essenze*, sui *Seienden*, dimenticando che al fondo, ineliminabile, si agita il problema dell'essere delle essenze, degli enti, dei *Seienden*. Al fondo di ogni *metafisica* sonnecchia nella dimenticanza, il problema del *Sein*, il problema *ontologico*.

Si deve, dunque, distinguere, se non si vuol perpetuare questo errore fatale — secondo Heidegger — un *umanesimo metafisico* (ed ogni umanesimo filosofico, finora, non può essere che semplicemente metafisico, antropologico, e, quindi, non ancora abbastanza radicale, non integralmente *vero*) da un autentico umanesimo *ontologico* (che la filosofia di Heidegger preannuncia, soltanto, finora e si propone di costruire): un umanesimo, cioè, che l'essenza dell'uomo scopre e svela in base alla penetrazione dell'essere dell'essenza, della realtà umana, e, quindi, in base alla soluzione del problema generale dell'essere in quanto essere. « Ogni determinazione della natura dell'uomo che presuppone l'interpretazione dell'ente (*Seiend*) senza porre la questione intorno alla verità dell'essere (*Sein*)... è metafisica » (BH, 12). Per questo — aggiunge Heidegger, assumendo il termine nel senso fenomenologico e storico — ogni metafisica è essenzialmente « umanistica » e cioè immediatamente antropologica ed ogni umanesimo, preso nel senso tradizionale, rimane metafisico (BH, 12). « La metafisica non questiona intorno alla verità dell'essere stesso. Essa perciò non questiona mai in qual modo l'essenza dell'uomo appartiene alla verità dell'essere. Questa questione non è stata ancora posta finora alla metafisica, poichè è inaccessibile alla metafisica in quanto metafisica. L'essere aspetta ancora di diventare esso stesso degno del pensiero dell'uomo » (BH, 12-13).

È questo il compito dell'*ontologia*. Solo allora sarà svelata la vera essenza dell'uomo, che non sarà più definito come l'*animal metaphysicum* della metafisica tradizionale (*animal rationale*), ma come l'*Ek-sistenz*, e cioè l'*essere che abita estatico nella luce dell'essere*: « lo stare nell'irraggiamento dell'essere (*in der Lichtung des Seins*) chiamo io l'*Ek-sistenz* dell'uomo. Soltanto all'uomo è proprio questo modo d'essere » (BH, 13-14). È questa l'essenza dell'uomo: l'*esistenza*, in questo senso, diverso da quello di esistenza come attualizzazione di una essenza e quindi da essa distinta (BH, 14-15). È questa la più profonda natura dell'uomo che lo caratterizza inconfondibilmente di fronte a tutti gli altri esseri: l'uomo è l'essere *ontologico*, l'essere capace di penetrare il mistero del senso dell'essere, di farsi illuminare dalla sua luce; « l'essenza dell'uomo è tale che egli è "là" (il *Da*) e cioè la luce dell'essere. Questo "essere" del "là", e soltanto questo, ha la caratteristica dell'esistenza e cioè l'instare estatico nella verità dell'essere (*des ekstatischen Innerstehens in der Wahrheit des Seins*) » (BH, 15: « *Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinausstehen in der Wahrheit des Seins* », BH, 16). È questa la più alta *dignitas hominis*, il più serio e solido umanesimo: « egli acquista l'essenziale povertà del pastore (pastore del *Sein*), la cui dignità poggia su questo, sul fatto, cioè, di essere chiamato dall'essere stesso nella veracità della sua verità. Questo appello viene come il progetto, da cui scaturisce la *Geworfenheit* del *Da-sein*. L'uomo è l'ente, il cui essere come *Ek-sistenz* consiste in questo che egli abita nella vicinanza dell'essere. L'uomo è il vicino di casa dell'essere » (BH, 29).

3) *Heidegger e Sartre*. — Con questa impostazione della ricerca, Heidegger dichiara di fatto (come anche esplicitamente) il suo profondo distacco da Sartre. Ed infatti, quando questi enuncia il principio primo della sua filosofia: « l'esistenza precede l'essenza », egli rimane, secondo Heidegger, nella prospettiva della metafisica tradizionale, la quale, appunto, intende « l'*Ek-sistenz* identica al concetto tradizionale di *existentia*, che significa realizzazione a differenza di *essentia* intesa come possibilità » (BH, 15), « *actualitas*, realtà, a differenza della pura possibilità come idea » (BH, 16). La filosofia di Heidegger, invece, come abbiamo visto, intende l'*Eksistenz* come il carattere proprio dell'essenza dell'uomo, per cui « qui l'essenza non si determina nè dall'*esse essentiae* nè dall'*esse existentiae*, ma dall'essere estatico dell'esistente (*aus dem Ek-statischen des Daseins*) » (BH, 16). Questo è il significato della enunciazione di *Sein und Zeit*: « *Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz* » (p. 42; BH, 15). All'opposto, « il principio di Sartre sopra il primato dell'esistenza sull'essenza giustifica il nome di "esistenzialismo" quale titolo adatto per questa filosofia. Ma il principio fondamentale dell'"esistenzialismo" non ha affatto nulla in comune con quella enunciazione di *Sein und Zeit* » (BH, 18). Per Heidegger infatti, primato dell'*Ek-sistenz* non può avere che questo significato: antecedentemente ad una considerazione metafisica dell'uomo, come *existentia* (atto di esistere) o come *essentia* (contenuto dell'atto dell'esistere), s'impone al filosofare una considerazione più radicale, che esprime dell'uomo la più vera essenza (più caratteristicamente di quella che non sia inclusa nella tradizionale concezione dell'*animal rationale*, l'uomo ridotto a *species* di un più ampio *genus*, la *rationalitas* in subordinazione all'*animalitas*): e questa è la considerazione *ontologica*, che coglie l'uomo nella sua esclusiva veracità, l'uomo come *Ek-sistenz*, *Da-sein*. In essa solamente l'uomo raggiunge la sua autenticità. « L'uomo è in quanto esiste... L'*Ek-sistenz* dell'uomo è la sua sostanza. Perciò ricorre spesso in *Sein und Zeit* la proposizione: "La sostanza dell'uomo è l'*Existenz*"... Essa non significa altro che: il modo, con cui l'uomo nella sua propria essenza è presente all'essere, è l'instare estatico nella verità dell'essere » (BH, 18-19).

Questo è l'uomo di Heidegger: l'essere aperto all'essere (il *Seiend* che è l'*Ek-sistenz*). Non, quindi, l'essere gettato nel mondo dei fenomeni (vedremo il senso heideggeriano dell'*In-der-Welt-sein* profondamente diverso dall'*essere nel mondo*, che caratterizza il *pour-soi* di Sartre), non « murato » in essi, di fronte all'enigmatica, inintelligibile impenetrabilità dell'essere, dell'in-sè, non isolato dagli altri, non impegnato in una prometeica lotta assurda, non di fronte alla morte come all'assurdo degli assurdi; ma, invece, ancorato all'essere, fondato, sostanziato dall'essere, immerso nella luce della sua verità. « L'uomo è piuttosto "gettato", dall'essere stesso nella verità dell'essere, affinché egli, così ek-sistente, custodisca la verità dell'essere affinché appaia nella luce dell'essere l'ente in quanto ente ch'esso è » (BH, 19): egli ha « in quanto ek-sistente, da custodire la verità dell'essere. L'uomo è il pastore del-

l'essere » (BH, 19). « *Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins* » (BH, 29).

Sarà, ancora, ciò Umanesimo? — si chiede Heidegger. — E risponde: « Certamente no, finchè l'umanesimo pensa metafisicamente. Certamente no, se esso è esistenzialismo ed ammette il principio enunciato da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* (L'Existentialisme est un Humanisme, p. 36). Al posto di questo, pensando dal punto di vista di *Sein und Zeit*, sarebbe da dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre*. Ma donde viene e che cos'è *le plan*? L'Etre e *le plan* sono l'identica cosa » (BH, 22). Ed è quest'ultimo, precisamente, umanesimo nel senso pieno e vero della parola: « esso è l'umanesimo che pensa l'essenza dell'uomo dal punto di vista della sua vicinanza all'essere. Ma esso è anche l'umanesimo nel quale è in gioco non l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua origine dalla verità dell'essere. Ma in questo gioco non sta o cade insieme l'Ek-sistenz dell'uomo? E così » (BH, 29).

Questo Umanesimo è, perciò, ancora il più vero esistenzialismo, dove l'esistenza non è ridotta a semplice fatto o ad attualizzazione di un'essenza o ad un *ego cogito*, ma « Ek-sistenz, distinguendosi fondamentalmente da ogni *existentia* ed *existence*, è l'abitare estatico nella vicinanza all'essere. Essa è la *Wächterschaft* e cioè la cura per l'essere » (BH, 29).

Abbandonando il terreno malsicuro ed incerto delle definizioni metafisiche e partendo dalla verità del *Sein*, che ci ha portato (e porterà sempre più) « a pensare più originariamente l'essenza dell'uomo » (BH, 31), siamo stati così portati a ridare alla parola « umanesimo » il suo autentico contenuto concettuale e sostanziale: « *Humanismus* significa ora, nel caso che noi ci decidiamo a definire la parola: l'essenza dell'uomo è essenzialmente per la verità dell'essere, ed invero in modo che essa, per conseguenza, non dipende precisamente dall'uomo, semplicemente in quanto tale. Noi pensiamo così un "umanesimo" di genere raro. La parola offre un titolo che è un *lucus a non lucendo* » (BH, 31): umanesimo dell'essere e non umanesimo dell'uomo (ma, in fondo, umanesimo dell'uomo, autenticamente, perchè umanesimo dell'essere, umanesimo ontologico).

È a questa luce che si deve interpretare il profondo divario tra la *nausea* sartriana e la *cura* (*Sorge*) heideggeriana. Mentre quella è rivelazione dell'instare instabile e precario dell'esistenza, dell'uomo, nel mondo fantasmagorico dei mille fuochi fatui, che costituiscono il mondo dei per-sè, la *Sorge*, la *cura* heideggeriana vorrebbe essere luminosa, anche se drammatica e angosciosa (perchè *finita*; il *Sein* non mi è, infatti, rivelato che nel *Da*), apertura all'essere, che mi garantisce nella mia solidità ontologica, strutturale e dinamica.

4) *Il significato dell'umanesimo ontologico di Heidegger.* — Abbiamo colto, così, l'elemento base, costitutivo dell'umanesimo heideggeriano (ed in-

sieme il tema fondamentale della sua filosofia, che è *Seinsphilosophie*, dunque, più che *Existenzphilosophie* o, se si vuole meglio, *Seinsphilosophie* in funzione di fondamento di una *Daseinsphilosophie* e fondantesi in una *Ek-sistenzphilosophie*). Questa è la *dignitas hominis*: l'essere a cui ne va del suo essere, l'essere aperto all'essere, l'essere capace di captare lo svelamento del senso dell'essere.

Ma per cogliere, più concretamente, la fisionomia interiore, il contenuto dell'umanesimo heideggeriano, noi non possiamo accontentarci di queste determinazioni. Come si rivela l'essere all'uomo, cioè qual è l'essere che si rivela all'uomo? Parecchie risposte sono, infatti astrattamente possibili; e quindi, diverse ed anche opposte ontologie e metafisiche ne possono seguire, generatrici di diversi «umanesimi». È l'essere identico all'idea in sé dell'hegelismo? o la categoria kantiana, o l'*ens* nome comune del nominalismo, o l'idea innata del rosminianesimo? Oppure si dovrà intendere l'*ens* quale partecipazione creata all'intelletto divino, sulla linea di una interpretazione illuministico-agostiniana o ontologista? Oppure è l'*ens commune* della Scolastica o l'*Ens Subsistens* o il *Non-Ens* del mistico, o dell'agnostico?

Su quale linea si pone la concezione heideggeriana dell'esserre, del *Sein*: Dio, idea, categoria a priori, idea innata, concetto astratto...?

Non sembra possibile una risposta, oggi. La filosofia di Heidegger sembra ferma a questo punto. Essa ha insistito, finora, quasi esclusivamente sulla *pars destruens*, la *Destruktion*, cioè della vecchia ontologia confusasi e contaminatasi con la metafisica. Essa può considerarsi ancora come un'introduzione critica alla filosofia come ontologia. «E tuttavia l'essere, che cos'è l'essere? L'essere è esso stesso (*Es ist Es selbst*). Il pensiero avvenire deve imparare a sperimentarlo e a formularlo (*Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen*). L'"essere" non è Dio né un fondo cosmico. L'essere è più lontano di ogni ente (*Seiend*) ed è insieme più vicino all'uomo di ogni ente, sia questo una pietra, un animale, un'opera d'arte, una macchina, sia esso un angelo o Dio. L'essere è il più vicino (*das Nächste*). E tuttavia la vicinanza rimane la più lontana all'uomo... Se il pensiero si rappresenta l'ente in quanto l'ente, esso si rapporta invero all'essere. E tuttavia esso pensa, in verità, continuamente soltanto l'ente in quanto tale e per l'appunto non mai l'essere in quanto tale» (*BH*, 19-20). Può, forse quest'ultima espressione insinuare l'idea dell'impossibilità della conoscenza dell'essere o non piuttosto (come sembra) invitare l'uomo a superare la «metafisica», la tendenza a dimenticare «l'essere» e a pascersi di enti (*BH*, 22-23) e a volgersi, invece, gradatamente verso la luce dell'essere stesso? Non è questa, invero, come abbiamo visto e come Heidegger stesso insistentemente ripete lungo tutto il *Brief über den Humanismus*, la vera essenza dell'uomo? «L'*Ek-sistenz* è la località della verità dell'essere in mezzo all'ente» (*BH*, 20; «*Das Wesen der Ek-sistenz ist existential-ekstatisch aus dem Wesen der Wahrheit des Seins*», *BH*, 21; «*Nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, überereignet sich*

Sein dem Menschen », BH, 24; « *Die Heimat dieses — del nostro, di tutti — geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Seins* », BH, 26).

Tale è apertamente la posizione di Heidegger. L'autentico umanesimo preannunciato sarà formulato nel suo contenuto e nella sua concreta struttura quando sia realizzata quell'ontologia a cui tutto il filosofare heideggeriano è invito. La preoccupazione odierna di Heidegger è, piuttosto, questa: che cioè non ci si inganni sulla vera portata di questo invito e delle esigenze speculative da lui accentuate. Accentuazione di certi motivi non significa, senz'altro negazione od esclusione di altri. Così anche per il suo concetto di umanesimo, come per il concetto del filosofare.

Così, non si dovrà, partendo dalla sua aperta negazione del « valore » definitivo degli umanesimi « metafisici », considerare senz'altro la sua concezione come una difesa dell'*in-umano*, quando si dovrebbe dire, piuttosto, che egli vuole un umanesimo più che umano (tale, in verità, soltanto rispetto all'umanesimo delle metafisiche), in quanto volto « a risvegliare una riflessione che pensa non solo sull'uomo, ma sulla "natura" dell'uomo, non solo sulla natura dell'uomo, ma ancor più originariamente sulla dimensione, nella quale sta di casa l'essenza dell'uomo, determinata dall'essere stesso » (BH, 32). Allo stesso modo — aggiunge Heidegger — a torto si crede che il suo filosofare e il suo umanesimo sia contro la logica e difenda l'irrazionale, perchè, al di là della conoscenza concettuale degli enti, richiama ad una più profonda penetrazione dell'essere stesso degli enti (BH, 34), ed ammette che « c'è un pensare che è più rigoroso di quello concettuale » (BH, 41). Similmente a torto si crede che esso sia contro ogni « valore » (cultura, arte, etica, religione) soltanto perchè lotta contro i valori soggettivisticamente, immanentisticamente intesi: « pensare contro i valori non significa battere il tamburo in favore del disvalore e della nullità dell'ente, ma significa, contro la soggettivizzazione dell'ente ridotto a puro oggetto, portare davanti al pensiero l'irradiazione della verità dell'essere » (BH, 35). A torto ancora si crede e si proclama che parlare dell'esistenza come *In-der-Welt-sein* equivalga a catturare tutto nella pura fenomenologia del finito, e non invece, com'è semplicemente, metterne in luce la radicale finitezza, che è tuttavia sempre apertura all'essere: « *Welt* significa in quella determinazione non un ente o una cerchia dell'ente, ma l'apertura dell'essere (*die Offenheit des Seins*). L'uomo è ed è uomo, in quanto è l'e-sistente. Egli si protende nell'apertura dell'essere... *Welt* è l'irradiazione dell'essere, nella quale si protende l'uomo dalla sua esistenza gettata... La proposizione: l'essenza dell'uomo poggia sull'*In-der-Welt-sein* non contiene nessuna decisione su questo, se, cioè, l'uomo sia un'essenza nel senso teologico-metafisico soltanto al di qua o dell'al di là » (BH, 35-36). A torto pure — ci dice Heidegger — si parla di ateismo o di indifferentismo teologico (riferendosi ad una certa espressione del *Vom Wesen des Grundes*: « con l'interpretazione ontologica del *Dasein* come *In-der Welt-sein* non è deciso nulla nè in senso positivo nè in senso negativo circa un possibile essere di Dio », p. 36,

nota 56), mentre si vuol solo insistere, dice Heidegger, che prima di teologizzare bisogna ontologizzare (« *Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort "Gott" nennen soll* » [BH, 36-37]). A torto, infine, si parla di nihilismo, dimenticando che il fulcro del filosofare di Heidegger non è nè il nihil della metafisica realistica tradizionale nè il nulla di Sartre, ma il nulla dell'ente, che è la pienezza dell'essere, l'essere dell'ente, il *Sein* (BH, 33).

Conclusione. — 1) Questo ci sembra essere, almeno fino alla formulazione attuale, la concezione heideggeriana dell'umanesimo. Un invito, in fondo, a fondare la verità dell'umano non su considerazioni puramente fenomenologiche o strettamente antropologiche. Questo è il messaggio umanistico di Heidegger: per definire ed esaltare l'umano bisogna in qualche modo fuggire l'umano (= Umanesimo come *lucus a non lucendo!*), abbandonare Sartre e il suo « l'esistenza precede l'essenza » e richiamarsi ad una genuina fedeltà al metodo husserliano, *zur Sache selbst*: andare all'ontologia: « pensare la verità dell'essere significa insieme pensare l'*humanitas dell'homo humanus*. Esso valuta l'*humanitas* al servizio della verità dell'essere, ma senza l'umanesimo nel senso metafisico » (BH, 37). « Dovrebbe essere risultato con maggior chiarezza che l'opporci all'*Humanismus* non include la difesa dell'umano » (BH, 34).

2) È questo atteggiamento di Heidegger che non sembra permettere, ancora, di impegnare l'ontologia per alcuna « metafisica » (soluzione del problema di Dio, dell'uomo, del mondo). Possiamo con certezza, sulla scorta di Heidegger, escludere, però, determinate interpretazioni che la ucciderebbero nel suo stesso nascere, annullando le stesse esigenze da cui è sorta, e che, come abbiamo visto, sono esplicitamente sconfessate da Heidegger stesso. Tali sarebbero un'interpretazione idealistico o kantiana (13) o teistico-mistica (14) o nihilistica (15) o agnostico-protestantica (16).

(13) Tra gli altri E. PACI: cfr. ad es. l'introduz. alla trad. ital. del *Che cosa è la metafisica?* (Milano, Bocca, 1942): « la filosofia di Heidegger è una filosofia del finito. Perciò stesso è una filosofia dell'immanenza » (p. 5). Così pure A. DE WAEHLENS, almeno nell'opera fondamentale e nota sulla filos. di H.; ritrattazione di tale interpretazione può essere considerata l'introd. alla trad. franc. di *De l'essence de la vérité* (Louvain, 1948), cfr. p. 7-15.

(14) Su questa linea cfr. N. PICARD, *Nuovi orizzonti dell'ontologia di M. H.*, nel vol. *Esistenzialismo*, Torino, Marietti, 1947, p. 65-84 e A. NABER, *Von der Phi-*

losophie des « Nichts » zur Philosophie des « Seins » selbst. Zur grossen « Wende » im Philosophieren M. H.s., in « *Gregorianum* », 1947, p. 357-378. Mentre il Picard parla di un « processo di avvicinamento all'*Esse ipsum (das Sein selbst)* con vibrazioni mistiche » (p. 80-81), Naber parla di *Ontologismus stark mystischer Prägung* (p. 365).

(15) La maggior parte dei commentatori richiamantisi a *Sein und Zeit*. Così anche Sartre.

(16) Per es. HEINZ-HORST SCHREY, *Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers*, nel vol. *Martin Heideggers Einfluss auf*

A fortiori tali interpretazioni diventano sommamente improbabili, quando si abbiano presenti i cospicui fondamentali apporti degli ultimi scritti di Heidegger, a cominciare soprattutto dal *Nachwort* alla edizione del *Was ist Metaphysik* del 1943 fino all'ultima recentissima trattazione *Nietsches Wort "Gott ist tot"*, contenuta in *Holzwege* (1950) (17).

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

« Il pensiero costruisce a casa dell'essere » (BH, 42). « L'Ek-sistenz abita, pensando, la casa dell'essere » (BH, 45). E d'altra parte: « L'essere viene, illuminandosi (*sich lichtend*) al linguaggio » (BH, 45). « *Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre... Es gibt* l'essere. Il *il y a* traduce con imprecisione il *es gibt*. Poichè l'*es* che qui *gibt* è l'essere stesso. Il *gibt* indica, tuttavia, l'essenza dell'essere che dà, concede la sua verità » (BH, 22).

In queste espressioni ci sembra racchiusa una delle più grandi e decisive incertezze del pensiero di Heidegger.

1) Qual è la funzione del pensiero (e quale pensiero?) nella sua filosofia? Questo pensiero che con tanta insistenza (particolarmente nel *Brief über den Humanismus*) viene proclamato come apertura all'essere? Vitale, esatta, feconda ci appare l'ormai indiscutibile tesi heideggeriana della essenziale correlatività del pensiero all'essere, in funzione rappresentativa. Chiaramente colta già nel *cogito ergo sum* di cartesiana memoria, essa è stata approfondita già notevolmente e modernamente in seno al realismo critico. Con essa Heidegger pone decisamente la scure alla radice di ogni fenomenismo agnostico, compreso l'immanentismo fenomenista sartriano, incapace di superare il dualismo insanabile di in-sè e per-sè.

E tuttavia, è legittimo attendersi da Heidegger ulteriori precisazioni sulla natura di questo pensare *ontologico*, distinto dal pensiero concettuale della tradizionale metafisica realista. Forse vuol avvertirci Heidegger, con la svalutazione del pensiero concettuale astratto, che l'essere in quanto tale si coglie con un atteggiamento particolare della concettualizzazione astraente, in una quasi intuizione, ben distinta dal modo di concettualizzazione proprio dei concetti generici e specifici? Questo punto di vista, in sè vero, è però mai esplicitato da Heidegger, mentre invece, al contrario, abbondano espressioni che possono indurci a concepire il conoscere ontologico, più che attivo processo interiore umano, metodologicamente definito, piuttosto come una spe-

die Wissenschaften, Bern, Francke, p. 9-21. « Die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie wie sie von Heidegger entworfen ist, entspricht viel eher dem protestantischen Denken, das die Glaubensgewissheit auf die Offenbarung baut, nicht aber auf die natürliche Einsicht des

Menschen » (p. 18).

(17) Per una rapida esposizione critica delle varie interpretazioni ed una positiva prospettazione di sviluppi, cfr. P. JOHANNES LOTZ, S. J., *Heidegger und das Sein*, in « Universitas », 1951, p. 727-734 e 839-845.

cie di irradiazione luminosa gratuita partente dall'essere stesso, che « si dà », per la cui realizzazione non ci è fornita alcuna metodologia precisa. Si indulge con prodigalità ad espressioni quasi mistiche o, almeno, di sapore intuizionistico-ontologista, che ci danno l'impressione di un pensiero gno-seologicamente arenato, incapace di un preciso processo e progresso e necessitato pertanto a sovrabbondare in immagini e metafore, stupende e suggestive (ne abbiamo un saggio, sia pur modesto, dalle rapide citazioni dal *Brief*), ma filosoficamente imprecise e sterili. O è forse la sfiducia nel pensiero concettuale che impedisce ad Heidegger di ridurre a quello la realtà profonda del conoscere umano? Ma allora non vediamo la validità di una difesa verbale dall'accusa di irrazionalismo.

2) Logicamente e correlativamente oscura e imprecisa rimane, inoltre, la centrale nozione d'*essere*, di questo *Sein*, di cui si parla talvolta in formule immaginose che hanno sapore o di ontologismo o di misticismo o di panteismo, oppure, nonostante le energiche verbali proteste di Heidegger, risonanze kantiane o innatistiche. Non è davvero da meravigliarsi se la quasi disperata attesa degli studiosi si traduca spesso in interpretazioni arbitrarie e disparate. Esse hanno, almeno, il merito di suggerire vie di sbocco ad un pensiero apparentemente incapace di trovare la sua via, e, se non altro, prospettando ipotesi, esprimendo voti e speranze, provocano saltuarie preziose, anche se parche e misurate, esplicitazioni e precisazioni, che possono avviare lentamente ad una soluzione.

3) Per parte nostra condividiamo la convinzione di chi ritiene che l'irrequieto filosofare heideggeriano, vicino com'è storicamente e teoricamente, allo stile e alle esigenze del filosofare più schiettamente classico, realistico-ontologico, possa trovare precisamente in questa direzione la sua più naturale pacificazione. Non crediamo però che ciò possa per semplice sviluppo di premesse già chiaramente poste e definite, come abbiamo osservato sopra.

Crediamo debbano essere soprattutto tenute presenti le profonde analogie tra la concezione heideggeriana del *Da-sein* come *Ek-sistenz* e cioè connaturale rapporto all'essere (inteso certo non come qualcosa di soggettivo, aprioristico) con la centrale tesi del realismo critico (e tomistica, enunciata in testi ora ormai classici del *De Veritate*, 1, 1 e della *Summa Theol.*, 1, 2, 94, 2) della connaturale relazione del pensiero all'essere, dell'*intellectus* umano quale *facultas entis*. Donde scaturisce il significato primario di *homo animal rationale*, l'esistente, cioè, che vive nell'orizzonte dell'essere, aperto connaturalmente all'« intuizione ideativa » (Maritain) dell'essere, trapassante poi per processo logico-astrattivo alla penetrazione dell'essere categoriale, fino alla metodica conquista in sede razionale dell'*Esse Subsistens*, trascendente, personale.

Altro concetto, connesso con il precedente, e sul quale non dovrebbe

essere impossibile un mutuo fecondo incontro, può essere quello dell'*ontologia* quale fondamento veritativo di ogni *metaphysica specialis*. La filosofia classica, adeguatamente approfondita, conosce pure un'autentica ontologia, quale scienza dell'essere in quanto essere, scienza dell'essere in quanto tale, penetrazione conoscitiva della struttura dell'essere degli enti antecedentemente (in senso logico) ad ogni considerazione « ontica ». Anche per la filosofia classica la conoscenza degli esseri particolari, la soluzione dei tre massimi problemi, di Dio dell'uomo del cosmo (conoscenza ontica), è condizionata dalla preliminare conoscenza della struttura essenziale dell'essere degli enti (conoscenza ontologica), possibile all'uomo appunto in quanto *Da-sein*, *Existenz*, irradiato, pur nella sua finitezza, dalla sconfinata luce dell'essere.

Heidegger pensa che la verità dell'umanesimo esiga un approfondimento dell'essenza dell'uomo, non in base a considerazioni puramente « antropologiche » (*metaphysica specialis*), ma alla *luce della considerazione dell'essere* in quanto tale. È la medesima esigenza della metafisica classica: la verità dell'uomo sta nel suo « esistere », che è precisamente « l'instare estatico della verità dell'essere ». Questa è la conclusione antisartriana, antifenomenistica di Heidegger come della filosofia classica: L'umanesimo autentico va difeso primariamente sui bastioni dell'essere.

Ma noi proseguiamo, contro Heidegger: Una difesa efficace dell'essere e dell'umanesimo ontologico non ci può essere che sui bastioni della *ragione*. Solo sulle salde e ben definite fondamenta di una precisa concezione della natura e dei limiti del pensiero umano è possibile costruire un genuino sapere ontologico, che non si confonda con una vaga o irrazionale o mistica intuizione, di sapore fantastico, ma si strutturi organicamente in un tessuto di conoscenze, a cui conferisca il sigillo della verità e della certezza l'opera metodica e rigorosa della *ratio*, che partendo dall'*intellectus* dell'essere, ce ne riveli la struttura e le articolazioni, fino alla soluzione dei problemi di Dio, dell'uomo, del mondo.

Su questa linea, l'umanesimo assume allora aperture insospettate, arrivando, dove la fedeltà alla irradiazione dell'essere lo esiga, all'accettazione amorosa e gioiosa della Rivelazione soprannaturale (che è sempre rivelazione d'essere), e cioè dell'autosvelamento dell'Essere. L'Umanesimo « ontologico » così ampiamente concepito, nonchè uccidere l'uomo, lo estrarrà, invece, esaltandolo, dal vero « pozzo della solitudine » della pura psicologia o psicologismo, dalla « morte nell'anima », lo affrancherà dalla « nausea », nella quale in quanto finito da sè è immerso, abatterà il « muro » che lo imprigiona, liberandolo veracemente da tortuose « vie della libertà ».

È allora che l'umanesimo diventa del tutto « umano », quando sarà, per adoperare una felice espressione di Barth, « Umanesimo di Dio ».

Tale ci pare possa diventare anche l'umanesimo di M. Heidegger.

PIETRO BRAIDO S. D. B.

Torino, Rebaudengo, 1° gennaio 1952.

LA DOTTRINA SPIRITUALE DI FRA BATTISTA DA CREMA O. P.

Un precursore dello spirito tridentino

Parte prima: LA FASE ASCETICA

FRA BATTISTA DA CREMA, O. P., di cui tratteremo brevemente i lineamenti essenziali della dottrina spirituale, è nato dalla nobile famiglia cremasca dei Carioni, verso il 1460. Nell'Ordine Domenicano, dove pare sia entrato molto giovane, ebbe come Maestro il Beato Sebastiano Maggi, direttore di spirito di G. Savonarola. Con la sua predicazione, la sua attività apostolica, i suoi scritti, divenne un autentico precursore di quel profondo e vasto rinnovamento di vita cristiana, solennemente sanzionato dalla Chiesa nel Concilio Tridentino. Due suoi discepoli spirituali, S. Gaetano Thiene e S. Antonio M. Zaccaria, attraverso le esortazioni, i suoi consigli e la sua assistenza, divennero fondatori dei Teatini e dei Barnabiti rispettivamente.

Ormai vecchio *senio confectus* (secondo l'espressione di un breve pontificio) morì santamente fra le braccia di S. Antonio Zaccaria, nel gennaio 1534, mentre si trovava quale capellano della Contessa di Guastalla Ludovica Torelli, da lui convertita e condotta da una scorretta vita mondana alla pratica di una vita cristiana tanto fervente, da divenire fondatrice delle Suore Angeliche.

Le opere principali di Fr. Battista sono le seguenti: 1) *Via de Aperta Verità*, una miscellanea contenente i seguenti opuscoli: *De la Professione* (religiosa), *De li Confessori et Confidenti*, *De la S. Comunione*, *Del modo di acquistar devotione et conservarla*, *Epistola Familiare*; 2) *De la Cognitione et Vittoria di se stesso*; 3) *Filosofia Divina* (meditazione sulla Passione); 4) *Specchio Interiore*; 5) *Detti Notabili*, attribuiti per molto tempo a S. Antonio Zaccaria.

Degli avvenimenti storici che indussero l'autorità ecclesiastica e censu-

rare le sue opere e più tardi il Concilio Tridentino a includerle nell'Indice con la mite clausola *donec emendentur* diremo nel volume *F. Battista da Crema*, Biblioteca di « Salesianum », S.E.I., Torino, che comprenderà estese notizie storiche e bibliografiche, oltre l'esposizione organica del suo pensiero.

I — ASCETICA COMBATTIVA

Se vi è una caratteristica costante che differenzia l'ascetica battistiana da quella degli altri autori di dottrine spirituali nell'ambito del cristianesimo, questa è, senza dubbio alcuno, la combattività. Nella misura in cui un autore di ascetica cristiana può essere originale, F. B. trova in questa nota la sua originalità e il suo differenziamento.

Che la vita cristiana possa paragonarsi a una « milizia », a un « combattimento », a una « gara » nello stadio, è cosa tanto antica quanto la Sacra Scrittura e il cristianesimo, e lo ha messo in particolare rilievo l'Apostolo S. Paolo (1).

Questo motivo nettamente paolino domina sovrano la concezione battistiana della vita spirituale, donandole il suo colorito più spiccato e la sua tonalità prevalente. Attorno a questo motivo s'intrecciano altri motivi tutti, in modo o nell'altro connessi con questo. Tutte le sue opere sono sotto il segno della combattività: la *Vera Devozione* s'inizia ricordando la necessità del combattimento spirituale, la *Cognizione e Vittoria di se stesso* è un'analisi minuta del combattimento spirituale, *Filosofia Divina* è una meditazione della Passione in funzione del combattimento spirituale, *Specchio Interiore* è tutto un esame interiore ai fini del combattimento.

« Chiaro è che la vita dell'uomo è e esser dee una continua battaglia » (C. e V. 9, 1) potrebbe essere la parola d'ordine che sintetizza tutto il suo pensiero.

Il combattimento spirituale nella concezione di F. B. prende vari aspetti intimamente fra loro connessi, ma anche chiaramente distinti. Cercheremo di metterli nel dovuto rilievo.

1) ASPETTO EVANGELICO.

La dottrina del combattimento spirituale non è altro che un'accentuazione dell'ascetica evangelica dell'abnegazione cristiana, vissuta, prima ancora che predicata, da Gesù, in tutta la sua vita, da Betlemme al Calvario. È quella dottrina rimasta incompresa dalla grande massa dei Giudei, e così difficilmente intesa dagli stessi Apostoli, che Gesù fu costretto a rimproverarne aspra-

(1) *Job.* 1, 7; 2; *Tim.* 2, 5; 4, 7; *Hebr.* 10, 32; 12, 1; *Ephes.* 6, 12; *I Cor.* 9, 24 ssg., ecc.

mente Pietro, quando protestò che non avrebbe permesso che andasse a soffrire e morire sulla Croce. « Allontanati da me, o Satana, tu mi sei di scandalo: la tua non è sapienza *divina*, ma sapienza *umana* » (Mt. 16, 23). E spiegò ben chiaro in che cosa consisteva la sapienza divina: « chi vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua ».

Questa dottrina gli Apostoli la comprenderanno perfettamente soltanto dopo la Pentecoste e l'attueranno poi, per tutta la vita, fino al martirio, facendo coincidere l'amore al Cristo con l'amore alla sua Croce.

La vita cristiana è martirio: martirio cruento, nella persecuzione, o martirio incruento, fuori della persecuzione, ma sempre martirio. Altro modo di concepire l'autentica vista cristiana non esiste: o con Cristo sulla croce, scandalo del mondo, o con il mondo e la sua dottrina, scandalo di Dio. È qui il dilemma paolino: o stolti di fronte agli uomini o sapienti presso Dio, o stolti presso Dio e sapienti presso gli uomini.

La *stultitia Crucis* è il principio che rivela il significato della dottrina battistiana del Combattimento spirituale.

« Il regno dei cieli patisce violenza e li violenti rapiscono quello » (C. e V. 7, 15; 9, 1; Sp. int. c. 51 ecc.). I primi capitoli della *Vera Devozione*, che può essere considerato come introduzione generale all'ascetica di F. B., si aprono facendo coincidere la *devozione* con il *combattimento* (Cfr. *De la Vera Dev.*, specialmente cc. 1-8) « Bisogna che l'uomo si faccia violenza e così apparirà la sua devozione » (*Dev.* c. 5).

La vera devozione consiste nel *vincere se stesso* fino alla morte completa dell'amor proprio, nemico capitale e irreconciliabile della perfezione cristiana. Dove vi è l'uno non vi può esser l'altra (2).

Sul principio dell'assoluta incompatibilità fra amor proprio e devozione, F. B. rimane rigorosamente coerente fino alle ultime conseguenze, fino alla morte totale del proprio io nell'odio perfetto di sé, come vedremo in seguito. La « Vittoria di se stesso » è una lotta a fondo, implacabile contro l'egoismo. Tale interpretazione dell'abnegazione cristiana occorre sempre tener presente per comprendere la continua tensione dialettica esistente fra amor proprio e amor di Dio, cardine e chiave di volta di tutto il pensiero ascetico-mistico battistiano (3).

(2) « Vuoi tu che te insegni a conoscere li veri devoti dalli falsi e simulati?... Guarda chi meglio vince se stesso circa la ira, la impazienza, sopportando ogni cosa allegramente e massimamente se se vincono in non curarsi della propria estimazione » (*Dev.* 13 e *passim* nelle altre opere).

(3) « Quella adunque cosa che è direttamente contraria alla devozione, cioè ad esser fervente in tutte le cose di Dio si

è l'amor proprio che l'uomo ha se stesso... bisogna che o la devozione o l'amor proprio si parta dall'anima, perchè sono contrari come bianco e negro » (*Dev.* c. 14).

« Questo è infallibilmente vero che a la vera devozione e santità è di diretto contrario l'amor proprio, il quale causa ogni imperfezione e male nelle anime nostre » (*Dev.* c. 18).

2) COLORITO RINASCIMENTALE.

Pur rimanendo sempre sostanzialmente ancorato nella grande scia della tradizione domenicana e tomista, sia dal punto di vista filosofico che da quello teologico, F. B. inserisce il suo pensiero ascetico nel vivo delle esigenze filosofiche del Rinascimento. L'urgenza del combattimento spirituale più che dalle conseguenze del peccato originale, la fa nascere dialetticamente dalla struttura e dalla situazione dell'uomo: l'uomo è « un mondo » (un microcosmo) che confina da una parte con il cielo dall'altra con la terra; conquistando questo « mondo » (vincendo se stesso), l'uomo conquista « ogni cosa » perchè egli è « ogni cosa », e vincendosi sale al livello degli Angeli, come viceversa, vinto dalle sue passioni, scende al livello dei bruti, trascinando nella sua rovina « ogni cosa » (4).

Questa situazione dev'essere all'uomo un perenne motivo di gratitudine verso Dio, che ve lo ha posto, perchè gli permette di esplicare una specie di onnipotenza conquistatrice, rivelante tutta la nobiltà e la grandezza umana (5).

Una simile impostazione dello sforzo ascetico, non è in conflitto con il dogma cattolico del peccato originale, quando, come avviene nel Nostro, la situazione dell'uomo non venga intesa come esclusivo movente del combattimento spirituale, ma non voglia essere altro che un accorgimento dettato dalla sensibilità storica, per inserirsi nella mentalità del tempo e rendersi più accetto ai contemporanei. Che realmente la cosa sia così, apparirà abbondantemente da quanto verremo dicendo.

3) METODO PSICOLOGICO.

Il combattimento spirituale battistiano si basa sopra una profonda analisi psicologica delle passioni umane, anzi prima ancora sulla struttura psicologica della natura umana, intesa secondo lo schema della tricotomia platonica, adattata alla concezione cristiana, dai filosofi e teologi cristiani. Il combattimento ha la sua triplice sorgente nella *parte concupiscibile*, nella *parte irascibile*, nella *parte razionale* dell'anima, dalle quali si ramificano poi tutte le passioni umane e ha un carattere spiccatamente interiore: comincia dalla lotta contro gli ostacoli psicologici delle preoccupazioni inutili, dai pensieri e fantasie superflue o nocive, per passare poi alla vittoria sui sensi e le male inclinazioni della natura.

In tutte le sue opere F. B. si rivela insuperabile psicologo del cuore umano, ma specialmente nella *Cognizione e Vittoria di se stesso*, procede metodicamente elencando i « segni » della presenza o della vittoria dei singoli

(4) Dev. c. 5-6.

(5) Dev. ib.

vizi, li connette con la teoria fisiologica degli « umori », ne enumera le molteplici « figlie », seguendo esattamente S. Tommaso e in fine ne suggerisce le « medicine » (6).

Quanta importanza attribuisca F. B. alla conoscenza psicologica di se stessi per ottenere la vittoria, lo vedremo anche più minutamente in seguito.

4) COMBATTIVITÀ VOLITIVA.

La combattività ascetica implica necessariamente una forte volitività, specialmente quando il combattimento è un ideale di conquista, destinato a prevenire più che a respingere gli assalti dell'avversario.

Come la combattività così la volitività dell'ascetica battistiana dev'essere inquadrata nel clima storico e filosofico del tempo; clima delle più audaci conquiste della volontà, cui nulla pare impossibile, tutto sembra facile. « Non sai — esclama F. B. — che la volontà dell'uomo è quasi onnipotente e che non può essere superata se non forse da Dio stesso »? (7).

L'accentuazione dell'elemento volitivo è una caratteristica dei migliori

(6) Ecco il contenuto del volume *Cognizione e Vittoria*.

VINCERE SE STESSO	CIRCA I PRINCIPI DELLE AZIONI		{ Inclinationi della natura (primi movimenti) Inclinationi della seconda natura (abitudini cattive) }	(I. I)
	CIRCA I PENSIERI	{ Pensieri di « cose frivole » Pensieri di cose « delettevoli » Pensieri delle cose necessarie Pensieri di « mali passati » Pensieri di « imminenti mali futuri » Pensieri « immondi » }		
	CIRCA LE PASSIONI DELL'ANIMA	PARTE CONCUPISCIBILE (fondata sui sensi)	{ GOLA (I. II) LUSSURIA (I. III) AVARIZIA (I. IV) }	
		PARTE IRASCIBILE (fondata sugli umori secondo la teoria fisiologica del tempo)	{ COLLERA che inclina all'IRA (I. V) MELANCONIA che inclina alla tristitia (I. VI) FLEMMIA che inclina all'Accidia (I. VII) }	
		PARTE REAZIONALE (fondata sulla volontà)	{ APPETITO di LAUDE che inclina alla SUPERBIA (I. VIII) }	

(7) « Se ben risguardi vedrai l'uomo in questo esser quasi un dio e è onnipotente... imperocchè è quasi onnipotente nel vincere se stesso, il quale è ogni cosa » (*Dev.* c. 5).

autori di dottrina spirituale e ha il suo fondamento nella stessa Scrittura. Sembra appunto che voglia accentuare l'importanza della propria iniziativa il Vangelo stesso quando dice che « il Regno di Dio patisce violenza e soltanto i *violenti* (cioè i volitivi) lo rapiscono » (*Mt.* 11, 12), come pure S. Paolo quando esclama: « posso tutto in Colui che è la mia forza » (*Phil.* 4, 13). Tutta la tradizione ascetica cristiana è concorde nell'accentuazione della volitività generosa perchè, se la grazia non viene mai meno, la volontà spesso vien meno ed è la causa ordinaria del fallimento.

Scorrendo la vita dei più grandi santi della Chiesa si direbbe che santità sia volontà: su queste buone volontà la divina grazia può scendere e fruttificare.

Anche da questo punto di vista F. B. si trova perfettamente allineato con la migliore tradizione cattolica. « Questa vittoria — egli dice — si dà per grazia e gratis, ma non agli ingrati » (*C. e V.* 7, 5). La gratitudine verso Dio si mostra con la prova della buona volontà.

Le accuse di pelagianesimo fatte ai suoi « seguaci » (i Barnabiti e le Angeliche) e quindi indirettamente alla sua dottrina, non hanno il minimo fondamento serio nelle sue opere. A conclusione del volume, che a primo aspetto potrebbe sembrare il più naturalistico, stabilisce come principio di assoluto valore: per vincere la natura son necessarie forze superiori alla natura e tali forze vengono « somministrate solo da Dio » (8).

Il richiamo alla grazia, unica sorgente del valore soprannaturale della nostra attività spirituale è uno dei motivi che riecheggiano centinaia di volte in tutte le sue opere; e per togliere ogni apparenza di naturalismo si noti come egli precisi che la grazia « previene, accompagna e segue » tutte le nostre buone opere. Le stesse ripetute invettive contro la presunzione vogliono essere un richiamo all'unica sufficienza della grazia, e alla radicale insufficienza dell'apporto umano (9).

Anche sotto l'aspetto volitivo, F. B., pur inserendosi nella mentalità del tempo, lo fa unicamente con lo scopo di valorizzare, cristianizzare ed elevare gli elementi positivi delle concezioni contemporanee, sfruttandole per i suoi fini, sui fondamenti inconcussi della teologia cattolica, agostiniano-tomista.

La combattività volitiva dell'ascetica battistiana manifesta alcuni aspetti

(8) *C. e V.* 9, 5.

(9) « Questa grazia previene, accompagna e seguita le nostre operazioni, nè mai manca, come non manca la luce del sole, nè l'aria a quelli che non fanno ostacolo a quella » (*C. e V.* 9, 7).

« Dio è la sufficienza nostra. L'anima spirituale non ha alcuna confidenza nelle sue operazioni... sono come un panno imbrattato e come un ponte rotto sopra al quale chi si confida casca al basso e s'annega nella superbia » (*Sp. int.* c. 29).

« Bisogna non sperare in quello ben il quale è poco e fatto con molte imperfezioni, ma sperar solo nelle piaghe di Gesù Cristo il quale rifiuta tutti i presuntuosi e quelli che confidano in se stessi o poco o assai. Maledetto sia quello che confida nell'uomo, benedetto sia quello che fida nel Signore » (*De la Conf.* c. 27). Cfr. *Ep. Fam.* c. 9 e *passim*.

« Le nostre giustizie senza la grazia di Dio sono come panno di menstruata » (*C. e V.* 9, 6).

ben precisabili: volitività contro la tiepidezza, contro l'andazzo dell'abitudine (« usanza »), contro la paralisi della « pusillanimità » e dello scoramento.

Volitività come lotta contro la tiepidezza. — Tutta l'ascetica di F. B. è uno squillo di sveglia, anzi una rivolta implacabile contro la sonnolente « tepidità » dei cristiani del tempo. Lo spirito del restauratore della vita cristiana appare soprattutto qui, uno spirito esattamente agli antipodi della mediocrità, contro la quale fulmina le sue violente invettive e sferzanti ironie.

La « tepidità » viene talora personificata, talora assimilata all'inappetenza, o al colore pallido, che non è nè bianco nè nero, o all'acqua tiepida che non è nè calda nè fredda, talora vien persino identificata con l'accidia (10).

La « tepidità » è assolutamente incompatibile con la perfezione cristiana che di sua natura è o sempre crescente o non è. Fermarsi è intiepidirsi sono la medesima cosa. Chi s'accontenta di dire « purchè mi salvi » (*De la Prof.*, fol. 22), oppure « purchè non peggiori » (*C. e V.* 7, 11), oppure fa troppe distinzioni fra precetti e consigli (*De la Prof.*, fol. 21), è già perduto e ha già peggiorato, è già avviato alla tiepidezza.

La « tepidità » è la grande « eresia » della vita ascetica, è lo svuotamento della fede, della speranza, della carità, è uno dei modi con il quale Dio manifesta il suo sdegno verso il mondo, è la distruzione delle più solide virtù. Gli altri difetti della vita spirituale hanno ancora qualche aspetto buono, ma la « tepidità » e l'« accidia » sono veleno che « insidia » e guasta tutte le opere buone.

« La *tepidità* è un'eresia sparsa per tutto il mondo, non perseguitata da inquisitori, ma abbracciata dal Demonio » (*Detti*, 28, 3).

« La *tepidità* è un frutto velenoso dell'amor proprio, distruzione dei santi costumi, fondamento dei vizi, rovina del mondo, aprimento dell'inferno, serratura del paradiso, madre dei difetti, matrigna dell'astinenza, la quale è nutrice della virtù » (*ib.*, 4).

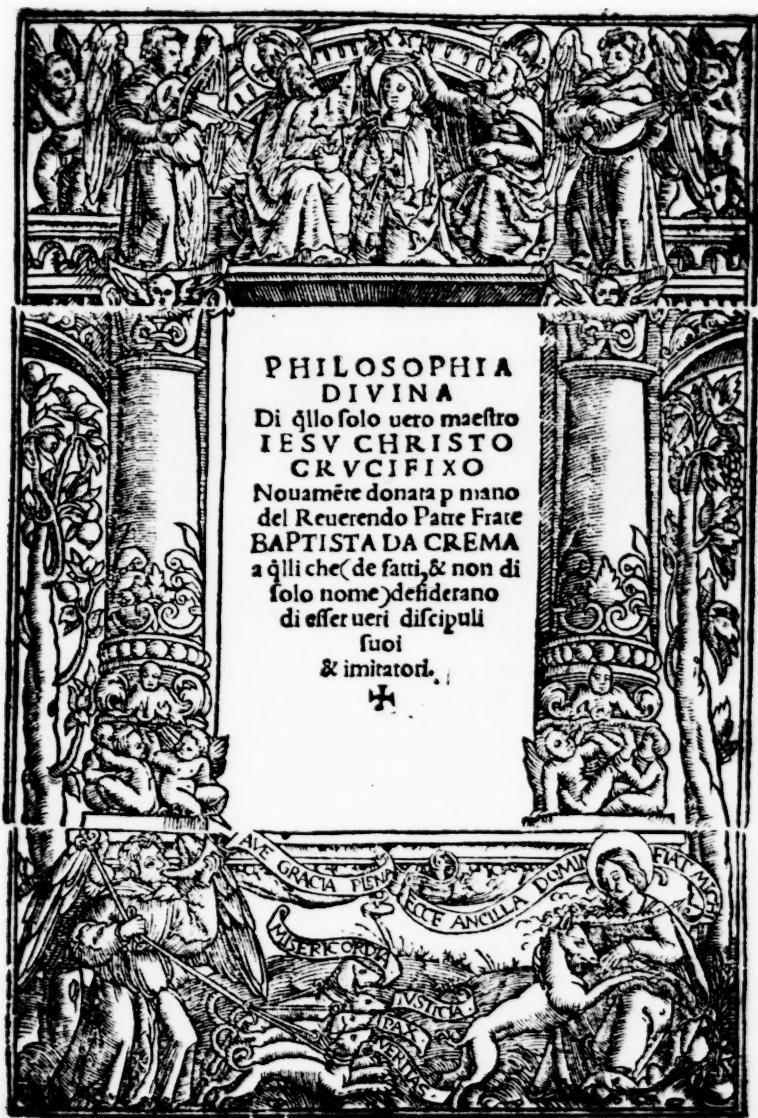
« Il *tepidi* è ruina dei ferventi, truffatore di persone virtuose, accettatore dei buoni compagni e brevemente la milizia dei Tepidi è sotto il vessillo del Demonio infernale » (*ib.*, 11).

« La speranza del *tepidi* è quasi una disperazione; la fede quasi una infedeltà; la carità è quasi un odio di Dio e degli uomini » (*ib.*, 30).

« Maggior ira Dio dimostra nella moltiplicazione dei tepidi che nella corporale punizione del mondo » (*ib.*, 40).

(10) « Se l'uomo si sente caldo di desideri di perfezione si diletta ancora di molto più riscaldarsi, altramente più non se riscaldando se intiepidisce, il più delle volte come fa l'acqua, la quale se non ha accrescimento di fuoco sotto la caldara, si lenta dal caldo e comincia a intiepidire. Così fa l'uomo che non aggiunge desideri mag-

giori alli grandi, e li grandissimi alli maggiori ed eccessivi alli massimi. Sappi che afirmandosi in qualunque si sia di questi stati... si comincia a intiepidire... e quello che si afferma dicendo: pur che non peggiori... non mi curo di tanto profetto, tale tenga per certo già esser peggiorato e disgradato dal suo stato... » (*C. e V.* 7, 11).



Questa rara copia di «Philosophia Divina» conservata nella Biblioteca Ambrosiana, è andata distrutta in seguito ai bombardamenti dell'ultima guerra.

« Le muraglie altissime delle virtù a poco a poco per la *tepidità* vanno per terra » (*ib.*, 29).

In un capitolo di *Cognizione e Vittoria* così apostrofa la tiepidezza: « o bella figliuola bianca e colorita come è il fondo di un lavezzo, affabile e piacevole come sono le spine del rizzo... tua madre è l'accidia, tuo padre il diavolo, la tua baila il vivere delle fatiche altrui, le tue donzelle e compagne li buffoni e buoni compagni ». Fa quindi parlare « madonna tepidità »: « la mia abitazione si è al presente, in comune in tutto il mondo, ma molto più in li lochi dove doveria esser tanto fervore e fuoco che io non avrei ardimento di approssimarmi, come sono le canoniche de' Canonici, le case de' preti, gli monasteri de monache e frati... Rispondimi, o *tepidità* a l'ultima dimanda. Non è alcuna medicina che ti possa sanare? Rispondo che la natura mia in quanto tale si è incurabile, come dice l'Apostolo che è cosa impossibile che quelli che hanno gustato il dono del Spirito Santo e li doni celesti (arra della vita futura) e poi sono cascati... è impossibile tali un'altra volta redursi a penitenza... sì che o sia impossibile semplicemente o sia tanto difficile che la pratica delli medici non abbia mai fatto cura, nè visto curati di tal morbo, resta che si può concludere che io sono tanto debile e inferma che non posso guarire. Io sono quella *tepidità* così debile e inferma che porto la corona della eterna dannazione... » (*C. e V.* 8, 10).

La lotta contro la « tepidità » involge pure la lotta contro l'andazzo dell'« usanza », l'automatismo dell'abitudine che sempre precede, accompagna e segue la mala erba della tiepidezza. « Far le cose a stampa » o « a usanza », farle con il corpo e non con lo spirito, è la negazione della vita spirituale, più che mai della vita spirituale concepita come combattimento e conquista di sé (11). Qui soprattutto è necessaria la violenza contro se stessi (12).

Per curare la tiepidezza è necessario un buon direttore spirituale o, in sua mancanza, di un buon libro spirituale, non però un libro che sia tutto « miele e olio », ma piuttosto « ferro e fuoco » (*C. e V.* 7, 16).

Volitività come lotta contro la pusillanimità. — Sotto un altro aspetto ancora l'ascetica battistiana è volitiva: nel ridare energia agli scoraggiati e sfiduciati ch'egli chiama « pusillanimi ». La sfiducia paralizza l'attività spirituale, rende impossibile il combattimento, arresta il progresso. Anche contro questo nemico del progresso spirituale F. B. richiama continuamente l'attenzione, incitando l'anima alla fiducia in Dio, spronandola verso quella perfezione che è già realtà quand'è desiderio sincero.

(11) *C. e V.* c. 9, 12.

(12) « Credi: se tu non togli questo sciroppo della violenza di te stesso, che mai guarirai da questa accidia pigra. Dimmi se tu hai uno cavallo lento e pigro come potrai fare gli fatti tuoi se non con la violenza di forti speroni nei suoi fianchi?... Bisogna adunque distemperar questo sciroppo, non

con l'acqua di piantana, ma di pianto: tal che qualche volta per la violenza che fai, o con le discipline, o per altro modo, te cadino le lacrime per il dolore; per questo non dico che debbi rovinare il corpo; ma ben dico che se non gli fai qualche violentia discreta esso corpo rovinerà l'anima tua » (*C. e V.* 7, 17).

Quando la « pusillanimità » proviene da abitudini inveterate che l'incipiente non riesce a sradicare F. B. consiglia la pratica di propositi brevissimi, anche di un sol giorno, come se la vita dovesse durare per quel giorno solo (c. 24).

Quando invece lo scoraggiamento ha la sua origine nella gravità delle colpe passate F. B. esorta i « pusillanimiti », scongiurandoli con accenti appassionati, a « donargli » tutti i loro peccati, promettendo di espiarli tutti lui in loro luogo (13).

5) COMBATTIVITÀ OTTIMISTICA.

Sarebbero ancora troppo incomplete le caratteristiche della combattività battistiana se non vi aggiungessimo la visuale ottimistica che tutta la aureola. Dell'aspetto rinascimentale di questo profondo ottimismo s'è già detto. Basti ora brevemente delineare alcuni altri aspetti.

a) *Il primato dell'ottimismo cristiano.* — La vita cristiana è profondamente gioiosa. Da quando il Cristo è risorto, la morte con la sua corte di dolori e di pianto è stata vinta per sempre dalla gioia, il dolore è la via, non la mèta, lo strumento, non il fine. Come le sofferenze e la morte di Cristo sono state assorbite dalla vittoria eterna della sua Risurrezione gloriosa, così chi vive profondamente la vita cristiana, con il suo immancabile seguito di patimenti, si sente, nel fondo della sua anima, assorbito nella vittoria stessa di Cristo, che è gioia soverchiante il dolore. Questa la ragione profonda per cui nessun uomo è tanto felice come il santo, pur se ancor viatore su questa terra, anche se visitato dalle più profonde sofferenze materiali e morali. Assomma più felicità un sol giorno vissuto con Dio, che mille sotto le tende dei peccatori, ripeterà F. B. con la S. Scrittura.

Fin dall'inizio del trattato introduttorio, *Della Vera Dev.*, per animare al combattimento spirituale, mette innanzi agli occhi « il fine quietissimo » della lotta ascetica: « le cose spirituali cominciano con dispiacere ma finiscono in grande allegrezza. Il contrario è delle cose sensuali che cominciano con deleteria, ma finiscono con grande affanno. De la indevozione nasce difficoltà e pena, dalla devozione facilità e gaudio » (*De la Vera Dev.* c. 8). E dimostra immediatamente che i gaudi dell'unione mistica non sono « immaginari » ma reali, anzi « massimi e verissimi » (*Ib.* c. 2 ssg.).

(13) « Prometto e faccio securità a presenti e absenti nel tempo presente e futuro, di ogni eccessivo peccato... O sommo Dio il qual hai promesso di esaudir le orazioni che siano fatte di bon core e con perseveranza, anche se quello che prega non meritasse altramente di esser esaudito, ti prego caramente, fammi tal grazia, cioè che li pecca-

tori disperati me carichino de soi peccati. Fa che nella sua mente così mettano questa promessa fatta aloro che si stabiliscano e demettano tal sua pusillanimità e desesperazione perchè hanno uno il qual è pronto a torre la punizione per loro. Non mi vogli denegar, Dio, questa dimanda » (c. 26).

Alla base del suo ottimismo sta insomma l'affermazione paolina: *superabundo gaudium in omni tribulatione* (14).

b) *Ottimismo come fiducia in Dio*. — L'ottimismo battistiano si profila ancora come senso di profonda fiducia in Dio; F. B. vuole anzitutto che si abbia una somma confidenza nella perdonante misericordia di Dio che conosce le miserie dell'umana natura, sempre pronta ad accettare il pentimento sincero (15).

Somma fiducia in Dio e somma diffidenza di sè, devono sempre andare insieme: « una confidenza disperata e una disperazione confidente » (16). Colui che diffida si consegna prigioniero al nemico (17). « Non perdersi d'animo » è un ritornello che non si stanca di ricantare quasi a ogni pagina. Quest'aspetto dell'ottimismo battistiano risuona come un anticipo di quello che sarà l'ottimismo ignaziano: fare come se tutto dipendesse da noi, fare come se tutto dipendesse da Dio. Non è altro del resto che l'equilibrato ottimismo della Chiesa.

c) *Ottimismo come magnanimità*. — L'ascetica combattiva di F. B. è ottimistica ancora come ascetica della *magnanimità*, la virtù contraria alla « pusillanimità ». Con la stessa forza con la quale combatte la « pusillanimità », esorta alla magnanimità. (18).

Uno degli aspetti della magnanimità è quella di dilatare il cuore nel desiderio di una grande perfezione. Per combattere e vincere la tiepidezza

(14) « O cristiani lasciatevi scannare da Cristo, che sentirete per esperienza allegrezza nel dolore, contentezza nel dispiacere e ogni bene in ogni male » (*C. e V.* 7, 18).

(15) « Oh voi tutti disperati di qualunque enormi peccati, vi domando una grazia... donate a me tutti i vostri peccati ed ancora essa disperazione... tutti li accetto per mio conto e voglio essere debitore per rendere ragione per voi e per soddisfare per ciascuno... » (*De la Conf.* 6, 25).

(16) *Fil. Div.* c. 28.

(17) « Dimmi un poco che cosa ti può avvenire qual a te sia peggior che diffidarte?... E se ben avessi sperimentato molte volte la tua debolezza... proponiti similmente e sarai infallantemente aiutato da Dio, qual mai non abbandona chi in lui confida » (*De li Conf.* c. 24).

« E se per esser ferito un poco l'uomo si smarrisce e si perde d'animo... per questo si fa prigioniero volontario con ignominia e danno perpetuo; ma se, essendo alquanto percosso, non si parte dalla battaglia, assai fiate tale resta vittorioso. E tal vittoria contro il de-

monio, per uno il qual sia stato già ferito da quello, tanto piace a Dio e accresce a quello maggior grazie di combattere e vincere delle altre volte. E si fa festa dagli angeli sopra tali peccatori che ritornano a Dio » (*Dev.* c. 6).

« Dio conosce la massa delle nostre imperfezioni e conosce la debilità delle nostre forze ed è clemente e facile a perdonare a chi si diletta ad emendarsi » (*C. e V.* 6, 7).

(18) « Non è da aver paura, ma grande ardire e far un core generoso e svegliato; perchè tali piaciono a Dio » (*De la Prof.* fol. 25).

« Il vero desiderio della vittoria di se stesso bisogna averlo grande e continuamente farlo crescere » (*C. e V.* 9, 11).

« Si può e si deve l'uomo specchiarsi nei veri e buoni specchi dei santi passati e presenti e vedere quanto manca della perfezione di quelli e per desiderio deve voler precedere tutti i santi, non dico di essere onorato nè in propria utilità, ma dovrebbe voler precedere tutti i santi nel far il debito suo per onorar Dio » (*Sp. int.* c. 50).

e l'accidia spirituale, uno dei rimedi più efficace è quello di far nascere « un infinito desiderio di perfezione » (19).

Non dobbiamo aver timore di domandare cose magnifiche e grandi; anche come esercizio dell'illimitata fiducia in Dio (20).

Combattività cristiana fatta di ottimismo, di fiducia in Dio, nel dispiegamento di tutte le risorse umane. Queste caratteristiche conferiscono alla spiritualità di F. B. una fisionomia che lo distanzia da tutte le spiritualità eterodosse: dal pessimismo luterano e giansenista, come dal passivismo quietista, collocando il nostro Autore al centro della più genuina tradizione cattolica. Quanto andremo dicendo in seguito, non farà che pienamente confermare questo fatto.

II — ASCETICA SACRAMENTALE

Affinchè appaia sempre più evidente l'esattezza della concezione battista circa i rapporti fra volontà umana e grazia, facciamo subito seguire la trattazione dell'aspetto sacramentale della sua ascetica, aspetto che è una seconda caratteristica inconfondibile del suo pensiero.

Se l'umanesimo devoto è caratterizzato da una rinnovata frequenza ai sacramenti, F. B. deve dirsi il primo degli umanisti devoti. I due opuscoli sulla Confessione e sulla Comunione inclusi nel volume *Aperta Verità* sono d'un'importanza eccezionale nella storia delle dottrine spirituali in Italia. Qui F. B. si presenta davvero come il precursore della pietà sacramentale sancita dal Concilio Tridentino, e si avvicina alle più moderne forme di spiritualità come ad esempio quella di S. Giovanni Bosco.

La sua fama di apostolo dei sacramenti doveva essersi sparsa assai presto se, intorno al 1520, alcuni membri del Clero, indubbiamente fra i migliori, gli chiesero di scrivere qualche cosa sull'argomento. Evidentemente la prassi di F. B. doveva avere ottenuto risultati lusinghieri e doveva aver molto impressionato. Ambedue gli opuscoli infatti furono scritti ad *istanza di alcuni venerandi sacerdoti* e indirizzati principalmente (sebbene non esclusivamente) ai sacerdoti. Ambedue hanno un chiarissimo intento ascetico perchè sono destinati a coloro che *desiderano proficere nelle vie di Dio*, come dice esplicitamente nell'operetta sulla Comunione e come appare, in modo non meno chiaro, dalla lettura di quella sulla Confessione.

Le norme suggerite da F. B. per la fruttuosa frequenza dei Sacramenti sono talmente sicure e sagge da giustificare da sole la bontà sostanziale della sua dottrina.

(19) C. e V. 7, 16.

(20) « Dobbiamo animosamente domandare cose grandi, magnifiche, massime, che per il suo dare e li nostro ricevere tali cose grandi non diminuiscono i grandi doni di Dio ma più presto distribuiti e donati cre-

scono. Si che dobbiamo in ogni modo domandare che vogliamo in ogni costo essere santi e sperimentare di essere santificati, e questo fermamente otterremo se noi medesimi questo vogliamo » (*Sp. int.* c. 39).

1) L'INFALLIBILE EFFICACIA SANTIFICATRICE DEI SACRAMENTI.

Il trattatello sulla frequente Comunione s'inizia con un principio generale sul valore dei sacramenti, che deve essere messo in rilievo come introduzione a quanto diremo sul duplice argomento della confessione e dell'Eucarestia.

I sacramenti della nuova legge, dice F. B., sono « efficaci cause della grazia », ma fra essi due specialmente contribuiscono al profitto spirituale: la Confessione e la Comunione. La Confessione ha la virtù di allontanare dal peccato, la Comunione di avvicinare a Dio: sono dunque due mezzi indispensabili per chi vuol percorrere la via della perfezione cristiana, poichè l'uno introduce la grazia nell'anima, l'altro l'accresce, cioè unisce più intimamente a Dio.

Dunque la natura di questi due sacramenti è quella di rendere santi quelli che li frequentano e se questa è la loro natura di per sè hanno sempre quest'effetto, perchè ogni cosa è sempre « proporzionata » a produrre il suo effetto proprio, e, di per se, « sempre » lo produce, quando non ne sia impedita. « Secondo che vedemo che il pomaro naturalmente produrrà li pomi » a meno che uno rovinì i suoi fiori.

Quest'efficienza santificatrice la vediamo chiaramente « nelli santi homini », i quali quanto più frequentano questi sacramenti, « tanto più crescono in lo amore di Dio ».

Fra Battista applica dunque molto opportunamente, anche all'ordine soprannaturale, il grande principio presente in moltissime pagine di San Tommaso: *unumquodque operatur secundum quod est*. Ogni cosa opera secondo la sua natura. Il principio è di valore metafisico, universale e assoluto: la causa operando comunica la sua perfezione all'effetto.

Come mai allora, « non tutti » i cristiani che frequentano i Sacramenti ottengono gli eccellenti effetti della loro azione santificatrice? Anzi talora peggiorano anzichè migliorare? È cosa ben singolare che « la vita sia causa della morte, la medicina della infirmità, e lo caldo amore della carità causi la tepidità » (21).

« E, in vero, un secolare o un sacerdote che si confessa e si comunica spesso è gran meraviglia che non sia un angelo. E che vivendo e mangiando pur pane di angeli non siamo angeli... perchè dunque non seguita questo bon effetto di santità da tal ottima causa? » (*De la Com.* c. 1.).

La ragione deve ricercarsi non nel sacramento, ma piuttosto nelle cattive disposizioni con le quali si riceve.

(21) *De la Com.* c. 1.

I due « opuscoli » hanno lo scopo esplicito di elencare e dichiarare quali siano le disposizioni necessarie per accostarsi fruttuosamente ai sacramenti « a quelli che volono far profetto » perchè diventino efficace strumento di santità.

2) LE CONDIZIONI SOGGETTIVE NECESSARIE PER L'EFFICACIA SANTIFICATRICE DELLA CONFESSIONE.

Data l'eccezionale importanza dottrinale e storica di questi due opuscoli esporremo, quasi parafrasandoli, il loro contenuto.

La maggior parte del trattatello sulla Confessione è dedicato alla disposizione soggettiva del ministro affinchè il Sacramento possa divenire un efficace strumento di santificazione per le anime. Quanto F. B. dice del Confessore vale, non meno, per il Direttore spirituale che, di fatto, allora s'identificava con il Confessore. Completeremo l'esposizione aggiungendo il pensiero del nostro Autore sul tema della direzione spirituale.

L'operetta si apre e si chiude con un principio fondamentale che non è altro che una specificazione del principio già sopra enunciato circa il valore dei sacramenti: *unumquodque operatur secundum quod est*. Solo il confessore santo può rendere santi i suoi penitenti.

Il principio viene qui precisato meglio: *omne agens agit simile sibi*. Ogni agente nell'agire tende a rendere l'effetto simile a sè.

« Tutte le cose naturali si contentano (godono) delle proprietà a lor date e operano con tutto il suo potere secondo la convenienza della lor natura » e desiderano render le altre cose simili a sè. Così il fuoco di sua natura riscalda e illumina e « desidera di far tutte le cose simili a sè » (*De li Conf. c. 1.*).

Questa grande legge vale anche nell'ordine spirituale e soprannaturale. « Cristo Gesù, perfettissimo, volontariamente seguì quodammodo l'istinto della sua natura epperò voleva far tutti li altri come lui era. E perchè era pieno di grazia e verità, voleva far tutti li altri come lui era... e pertanto cominciò e cercò di ridur tutti li homini a la via della perfezione per se stesso e per mezzo delli suoi apostoli, poi successivamente per li martiri e dottori e santi » (*De li Conf. c. 1.*).

Tutto il contenuto dell'operetta è inquadrato in questo grande principio.

Dalla legge sopra enunciata scaturisce logicamente una norma essenziale: « invano un prelado, un predicatore, un Confessore, si affatica ad insegnare ad altri il bene se lui non è prima bono ». Gesù ha cominciato prima a fare e poi ad insegnare. È impossibile che un albero di spine produca buoni fichi, così è impossibile che un Confessore e direttore d'anime non santo, possa condurre le anime alla santità. Non basta la scienza, l'erudizione, la competenza esteriore, è necessaria quella bontà che consiste nell'imitazione di Cristo Crocifisso (22).

(22) « Ci fa bisogno un'altra bontà più utile e necessaria, cioè la imitazione di Jesu

Nella santità del Confessore devono spiccare in modo speciale le due virtù dell'*umiltà* e della *castità* perchè il suo ministero è particolarmente esposto agli scogli della superbia e della sensualità. I Confessori che non poggiano saldamente il loro ministero su queste due virtù ne ricavano più svantaggi che vantaggi (23).

La superbia può facilmente indurre il confessore a credersi qualche cosa *cum nihil sit*, appena ottenga qualche risultato, e quindi al desiderio di far parlare di sè. Ed appena l'anima è intossicata dal veleno della superbia rimane anche intossicata dal veleno della sensualità. Sono due mali inscindibilmente fra loro connessi (24).

Nè può bastare una castità puramente esteriore perchè non varrebbe proprio nulla il dominio sui sensi se poi « la mente sta nella stalla della immondizia » (c. 6.).

Preghiera e zelo. — Se vuole riuscire a guidare bene le anime il Confessore deve pregare prima di mettersi ad esercitare il suo ufficio. Altrimenti, di nuovo, ne avrà più perdita che guadagno (25).

Alla preghiera il Confessore deve unire lo zelo. Soltanto il Confessore che « ha fame di anime » potrà condurre avanti nelle vie di Dio i suoi penitenti (26).

Ma la confessione senza la direzione non varrebbe a nulla. « Che vale — esclama F. B. — lavare l'anima e fra poco tornarla poi a imbrattare. Credi che gli è un buttar via tempo e frustar (logorare) l'anima secondo che si frustano li panni, li quali di continuo si lavano e sempre sono brutti, quando che lasciati poi si mettono sotto li piedi » (27).

E necessario dunque che il confessore non si accontenti di assolvere, ma sappia dare « qualche regola secondo la infirmità loro, per la qual si possano

Cristo Crocifisso, ad abnegar tutte le proprie volontà, a raffrenar tutte le nostre passioni, a desiderarsi essere disprezzati per Dio e per la verità, non estimar noi stessi ove possiamo aiutare il prossimo in beni corporali e spirituali, a esser nella orazione mentale frequenti e ferventi, a rifarsi da ogni consolazione temporale per la spirituale, e reffutare ancora le consolazioni spirituali per necessità o per utilità del prossimo » (c. 3).

In queste righe è contenuto tutta la sostanza dell'ascetica battistiana.

(23) « Chi non è perfetto come ho detto esercitando così degno officio, viene impiagato molto più in l'anima sua » (c. 4).

(24) « Mai non fu nè mai sarà che chi ha sentito e per qualche modo consentito a stimoli di superbia, che non sia similmente ferito dalla carne, anzi più dico ch'el vizio de la carne più si nutrice da la superbia che da la gola... imperochè gli

è cosa justissima che non possiede la virtù della perfetta castimonia chi non possiede compitamente la virtù della humilità. Adoperi pur quante si voglia medicine, sciroppi, succhi, empiastri, e altri rimedi naturali, poco giovano, perchè la virtù della castità perfetta non sottogiace a cose naturali, ma è dono di Dio, il qual ha disposto di mai non metterlo in uno il quale senta di superbia » (c. 6).

(25) « Avanti che ci mettiamo in tali officii, preghiamo Dio... Questo so io certo che, haver più presto perso che guadagnato ogni volta che ho confessato » (c. 7).

(26) « O quanta fame di anime dovrebbe esser ne li pari miei, e cercar di acciarle avanti nella via di Dio e stabilirle nelle bone opere » (*Ib.*).

(27) « Poco vale a un'anima venir avanti il confessore e recitar un fascio di peccati e così assolverla e lasciarla andare » (*ib.*).

conservare dal peccato », ma soprattutto sappia collocarle al sicuro « nel cassone delle piaghe di Cristo Jesu » (c. 7).

A questo punto F. B. sembra toccare anche un'altra qualità del buon Confessore: la *scienza*. Ma si direbbe che la vera scienza di cui intende parlare il nostro, non sia tanto la scienza libresca, quanto la scienza sperimentale, acquistata nell'esercizio della preghiera, dell'unione e imitazione di Gesù. A buon conto, anche su questo argomento, ha parole molto forti: « Gli è mala cosa a uno calzolaro voler medicare, ammazza li infermi... ». Piuttosto che esercitare tal ufficio senza la debita scienza sarebbe meglio « andar a far de le opere meccaniche » (c. 7).

Una particolare raccomandazione F. B. fa della *dolcezza e pazienza* da usare verso i penitenti. La durezza del Confessore è direttamente contraria al sacramento della misericordia di Dio nel quale la condiscendenza e bontà divina non ha limiti. E qui accusa se stesso di essere aspro e crudele e di non saper vedere la misericordia di Dio nelle anime. Questo tema della misericordia di Dio sta molto a cuore al Nostro: vi ritorna sopra spesso con accenti commoventissimi (28).

L'esteriore del Confessore deve spirare *semplicità e modestia* evitando qualsiasi ricercatezza ed eccessiva cura esterna della persona, poichè « l'anima mortificata è la bellezza del servo di Dio ». Il Confessore deve attirare le anime con lo splendore della mortificazione cristiana, non con il vestito « ben lavato e addobbato » (c. 8).

L'ultima norma importante di indole ascetica che F. B. dà al confessore è quella di saper tenere un *giusto equilibrio* fra i due estremi della « pusillanimità » e della « presunzione ». Vi sono confessori pusillanimità, che hanno sempre paura di esporsi, rimangono come paralizzati, perdono « se stessi e non guadagnano altri ». Il presuntuoso, pur con danno suo, qualcosa riesce a fare, ma il pusillanime non combina nulla. La giusta via sta nel mezzo: non presumere di sè, perchè « la nostra sofficienza » è tutta da G. Cristo; quindi nessuna presunzione, ma d'altra parte possiamo ogni cosa « in Colui che è nostro conforto » perciò siamo « animosi in Cristo » (c. 23).

Naturalmente questo giusto equilibrio fra i due estremi della presunzione e della pusillanimità non vale soltanto per la condotta personale del Confessore, ma anche per le anime dei « confitenti ».

Anche fra i penitenti vi sono i due eccessi: la pusillanimità e la presunzione.

Ma mentre F. B. è tutto nell'incoraggiare e nel ridare le perdute energie agli sfiduciati, ammonisce anche i presuntuosi a non abusare della misericordia, a non credere che Dio sia « obbligato » a loro per il bene compiuto.

(28) « Provvedi tu, o Signore, alle tue pecorelle perchè vengono fra le mani del lupo crudele: Signore, tu sai che io sono aspro e crudele a me, come posso dunque esser compassionevole con li altri? Per la

durezza e crudeltà mia non vorrò qualche volta assolver qualcuno perchè sono così crudele che non vedo la misericordia di Dio in quella anima » (c. 7).

Si deve unicamente sperare nelle « piaghe di Gesù »; maledetto colui che confida in se stesso.

Una forte invettiva contro la tiepidezza di coloro che si confessano « per usanza » e assolvono « per usanza » ci rivela un ultimo segreto del fallimento del progresso nella vita spirituale. La Confessione fatta per semplice abitudine, due domande, due risposte, assoluzione, è la rovina del Confessore e del « confitente »: « rispondono per usanza e li assolvono per usanza e tutte e due vanno all'inferno per usanza » (c. 32).

Concludendo: la santità è la dote essenziale del Confessore e direttore spirituale delle anime: con questa ha tutto, senza di questa non ha nulla. Santità profonda, interiore, fatta di imitazione di Cristo Crocifisso, particolarmente assodata nelle virtù dell'umiltà, della purezza, di più: santità apostolica fatta di zelo ardente per la salvezza delle anime, di spirito d'orazione e di mortificazione, di equilibrio di spirito, di semplicità e modestia esteriore; ecco i lineamenti essenziali del Confessore capace di rendere la Confessione strumento di salvezza e santità.

Le altre norme presenti in questo trattato sono di indole pastorale, di minor interesse ascetico e riguardanti particolarmente gli abusi del tempo. Raccomanda di evitare la « familiarità » con « donne e giovanetti » (c. 12), perchè, egli dice, non basta esser interiormente santi, bisogna conservare la « bona opinione » per godere la fiducia dei « confitenti » (29). Inculca la sobrietà e la castigatezza nell'interrogare e la « circospezione » nel parlare evitando accuratamente che l'amicizia del confessionale non si tramuti in « amicizia sensuale », sia da parte del confessore sia da parte del « confitente ». Un discorso troppo prolungato e troppo mellifluo può rendere il « confitente » « sensuale delle cose spirituali ». Bisogna sapere a tempo e luogo, non soltanto *gaudere cum gaudentibus* e *flere cum flentibus*, ma anche sapere talora « contristarsi » con allegri e « rallegrarsi » con i tristi; rimproverare o incoraggiare a tempo e luogo (30).

Non manca un severo richiamo alla responsabilità di quei prelati e superiori che permettono troppo facilmente l'esercizio di tanto ministero a soggetti spiritualmente e intellettualmente impreparati, gettando così « le pecorelle fra denti di lupi » (c. 33).

3) LA DIREZIONE SPIRITUALE PASSIVA.

Le doti del confessore rapidamente enumerate sono le doti della direzione spirituale attiva, ma nella trattazione non mancano ammonimenti per la direzione spirituale passiva. Per non doverci ripetere altrove, raccoglieremo su quest'argomento anche quanto troviamo detto in altre opere.

(29) « Fate che siate tali che tutti si possano presentare con fiducia e bona opinione vostra » (c. 12).

(30) « Lo puro amore si allegra con li

allegri e si contrista con li contristati. E fa ancora l'opposito, cioè che per Dio si contrista con li allegri, e si allegra con li tristi » (c. 16).

Sull'argomento della direzione spirituale ritorna oltrechè nell'operetta che stiamo studiando, anche nel magnifico capitoletto XVI dei *Deti Notabili* (Il Maestro), in *Cognizione e Vittoria* specialmente dove tratta della vittoria sull'amor proprio, in *Filosofia Divina*, nell'opuscolo sulla *Professione religiosa*, e, naturalmente, in *Specchio Interiore*.

« Se ciascun arte — afferma nei *Deti* (XVI, 29) — richiede maestro, molto più l'arte di governare le anime, la quale è di cose tanto difficili, che vuole somma forza, e tanto occulte, che dal solo ben adocchiato possono essere comprese ».

Fra Battista ritiene impossibile l'acquisto di talune virtù senza la guida di un buon maestro spirituale. In particolare il direttore spirituale è necessario per l'acquisto dell'umiltà (C. e V. 8, 36) e per l'acquisto della castità (*De la Prof.*).

Se la dote essenziale del buon direttore di spirito, secondo il nostro Autore, è la santità della vita, ne consegue immediatamente che colui il quale vuole essere spiritualmente ben diretto, dev'essere sommamente oculato nella scelta. È uno dei punti sul quale insiste maggiormente. Cosa non tanto facile « perchè molti sono magistri di quello che essi mai hanno imparato » (*De la Prof.* fol. 31).

Piuttosto che mettersi sotto la direzione di un maestro spirituale inetto è meglio prendersi come guida spirituale un buon libro (C. e V. 8, 36).

« Confitenti, quando li vostri confessori non vi danno rimedi di non cascare più oltra nelli peccati, non sono confessori, ma confusori » (*Fil. Div.* c. 20) (31).

Nell'opuscolo che stiamo esaminando raccomanda vivamente l'unità di direzione: « Non laudo li confitenti che vanno da molti confessori per imparare la via del profitto, altrimenti se infrasca il cervello e la mente si confonde » (c. 11) (32).

All'unità va congiunta l'apertura: una volta trovato un buon confessore e direttore spirituale è necessario aprirgli il proprio cuore e non nascondergli cosa alcuna « tanto se è buona quanto se è mala ». (c. 11).

La dottrina battistiana della direzione spirituale è dunque chiara, sicura, sacramentale, equilibrata, moderna, tanto che meriterebbe una sviluppata trattazione a parte.

(31) F. B. non manca di dare ripetutamente buone norme per la scelta del direttore spirituale. Non sono buoni nè i confessori « senza pietà » che gettano l'anima nella disperazione (*Fil. Div.* c. 20) nè i confessori troppo indulgenti che invece di curare la piaga la rendono « puzzolente » (*De li Conf.* c. 10). Evitate i confessori

« che non vi scaldano il cuore nella Passione di Cristo » (*ib.*). Cfr. anche i *Deti*, XVI, 27, 5, 7, 9, ecc. Un buon maestro è quello che insegna a « rompere tutte le proprie volontà » senza scoraggiare (*De la Prof.*).

(32) Cfr. *De la Conf.* c. 11; C. e V. 8, 36.

Bastino i pochi cenni addotti per intravederne tutta l'importanza e l'eccellenza.

Terminiamo con l'esortazione che lo stesso F. B. rivolge ai sacerdoti, ai quali s'indirizza: « Se volete far bon profetto in altri, bisogna primo farlo in voi e che voi siate bene santi e compiti in tutte le virtù » (c. 39).

È il medesimo principio fondamentale che ritorna come base unica della Confessione e della direzione spirituale delle anime: solo i santi possono far dei santi.

4) IL TRATTATO SULLA FREQUENTE COMUNIONE.

Questo solo lavoretto basterebbe a fare la gloria di F. B. Certamente dovette esser scritto intorno al 1520, piuttosto prima che dopo, come il precedente, se venne pubblicato a Venezia nel 1523. Le sei edizioni di *Aperta Verità* sono un indizio sicuro dell'interesse suscitato e dell'influsso esercitato dalle idee di F. B. in materia eucaristica. L'operetta ha il merito di aprire (e non solo cronologicamente) la gloriosa serie di quei trattatelli sulla Comunione frequente che fiorirono nei successivi decenni del secolo XVI e che contribuirono potentemente a ritemperare con i sacramenti lo spirito cristiano contro il dilagare del luteranesimo.

Accenniamo ai principali: LORENZO DAVIDICO, *Trattato circa la Comunione induttivo a frequentar quella* (Firenze 1550); P. CRISTOFORO DE MADRID, *De frequenti usu sanctissimi Eucaristiae sacramenti libellus* (Napoli 1555); BONSIGNOR CACCIAGUERRA, *Trattato della Comunione* (Venezia 1557). Di questi opuscoli quello di Lorenzo Davidico dipende totalmente da F. B., gli altri sono posteriori di oltre un trentennio e non sappiamo se alcuno di essi vanti un numero superiore o almeno uguale di edizioni.

In questo opuscolo abbiamo la chiave che ci permette di risalire alle origini di quel risveglio di vita eucaristica che in Italia s'inizia con S. Antonio M. Zaccaria, fondatore dei Barnabiti (1539), e S. Gaetano Thiene, fondatore dei Teatini. F. B., sapiente guida spirituale dei due santi, e zelante ispiratore del loro apostolato e dei nuovi ordini religiosi, i cui primi membri erano assidui lettori delle sue opere, ha un merito di prim'ordine nella storia della frequenza eucaristica italiana.

Più ancora che la precedente questa trattazione merita d'essere fedelmente seguita ed esposta, cosa che cercheremo di fare nel migliore dei modi.

Le condizioni positive e negative per l'efficacia ascetica della frequenza eucaristica. — L'intento ascetico di questo opuscolo, come già si disse, è esplicito: come la Confessione così la Comunione ha la virtù di rendere santi coloro che la frequentano. Se quest'effetto non segue per tutti è segno che il sacramento è ostacolato dalle cattive disposizioni del suscipiente. La prima parte dell'opuscolo si ferma appunto ad elencare questi ostacoli.

a) Il primo ostacolo è l'*usanza*. — Quest'opuscolo comincia dove il precedente finisce: l'« usanza », ecco il nemico principale dell'efficacia santificatrice dell'eucaristia.

Soltanto il cibo che si prende per « necessità » e non « per usanza » rinvigorisce l'uomo, così soltanto i sacramenti che si ricevono nella viva coscienza della propria necessità spirituale, nascente dall'esperienza della propria debolezza e infermità e non per abitudine, fanno progredire nella vita spirituale.

Occorre dunque spezzare l'abitudine, « esaminarsi molto bene », e non andare alla Comunione con gli occhi « serrati »; quasi si trattasse di « pura cerimonia », anzichè del « vero Corpo e Sangue di Cristo » (c. 2).

b) Il secondo ostacolo è la *sensualità spirituale*. — Taluni s'accostano ai Sacramenti della Confessione e Comunione « per sola delectazione spirituale ». Costoro sono meno indisposti dei precedenti, ma tuttavia nella Comunione cercano più « se stessi » che Gesù Cristo e fanno di se stessi e delle proprie consolazioni il fine del sacramento, per questo dopo la Comunione rimangono con i medesimi difetti di prima. Non è questo lo scopo dei Sacramenti: « *Bisogna andare al Sacramento per altro fine... cioè per unirsi in uno medesimo volere e vivere come voleva e viveva Cristo il quale era immacolato e santo* » (c. 3). (I corsivi sono nostri).

c) Il terzo ostacolo sono gl'*inganni diabolici*. — L'« audacia » del demonio giunge a tal punto da ardire d'ingannare le anime nel momento medesimo della Comunione. Nessuna meraviglia, soggiunge F. B., quando si pensi che ha osato accostarsi a Gesù stesso nel deserto per tentarlo. Sono particolarmente soggetti a tali inganni coloro che si comunicano unicamente « per delectarse in essa Comunione ». L'inganno può assumere forme sconcertanti: « se immuta il senso e sentono gusto mirabile e odor soave e diverse fiamme del Sacramento » (c. 5).

L'unico frutto di tali fenomeni è una gran superbia e presunzione e la perseveranza nelle medesime « imperfezioni e impazienze » con scandalo di quelli che li conoscono. Sarebbe molto meglio che costoro s'esercitassero bene nella pazienza, nell'umiltà, nella mortificazione delle proprie passioni e nell'imitazione di Cristo.

F. B. fa, in questo punto, appello all'esperienza personale dicendo di aver trovato delle anime così ingannate e d'aver faticato molto a ricondurle sul retto cammino, poichè tali persone « non si tolgono dal suo parere facilmente » (c. 5).

L'unica via sicura per accostarsi ai Sacramenti, con frutto spirituale, è la retta intenzione di ricopiare in sè gli esempi di G. C. (c. 6). Quelli che, nell'accostarsi alla Comunione, non sono golosi di consolazioni spirituali, ma cercano Dio solo, spesso ricevono « maggior delectazioni » che non quelli che le cercano. Non bisogna dunque far gran conto di certe lacrime, perchè « le lacrime non sono devozione ma acqua » (*ib.*).

« La devozione sta nella prontezza d'animo di imitare le opere e le virtù di Cristo e nel mortificare le proprie sensualità e passioni » (c. 6). Questa è la disposizione per poter far grandi progressi spirituali con la frequenza dei sacramenti.

d) Il quarto ostacolo è il *rispetto umano*. — Entriamo ora nel vivo della questione. A quei tempi, in via ordinaria, la frequenza ai sacramenti era piuttosto rara. Se qualcuno osava fare il contrario poteva passare come stravagante e singolare provocando forse lo scandalo dei « timorati » che non osavano accostarsi con frequenza. Per questo « rispetto umano » alcuni di quelli che pur avrebbero frequentato volentieri la mensa eucaristica, se ne stavano lontani.

F. B. combatte vivacemente questo fariseismo ammantato di timor di Dio con le più forti invettive: « o matti di matta matteria! O quanto vi inganna questo rispetto umano maledetto! Poveri voi che vi vergognate di esser buoni cristiani! Maledetta vergogna e rispetto bestiale che vi impedisce e vi priva di tanto bene! » (c. 7).

Lascia comprendere che non si può essere buoni cristiani senza la frequenza dei sacramenti: quanto più si frequentano, tanto maggiormente si è buoni cristiani, mentre la prassi dei tempi in cui egli scrive era diametralmente opposta.

e) Il quinto ostacolo è il *pretesto di essere impreparati*. — Taluni poi non frequentano la Comunione per timore di non esser preparati sufficientemente. È un errore, esclama F. B. Bisogna pur accostarsi alla Comunione almeno una volta e allora non siete forse preparati almeno quella volta?

Si può rispondere, prosegue il Nostro, che la somma di buone opere accumulate durante un intero anno, le prediche, le indulgenze, i digiuni, gli uffici, le penitenze, le elemosine costituiscono una buona preparazione.

« Rispondetemi — incalza il Nostro — con tutti questi beni e altri che fate, siete voi ben preparati e degni della Comunione? O stolti e superbi! Se vi pensate che per tal cose siate preparati a tanto sacramento, se avete tal confidenza non solamente non siete preparati, ma impreparatissimi e indispostissimi e superbissimi » (c. 8). Simile presunzione è la peggiore indisposizione. « Bisogna comunicarsi, non con opinione nè presunzione che siete preparati, ma con opinione e conoscenza, anzi certezza, d'essere impreparatissimi » (ib.).

E qui, anticipando di secoli quello che oggi è il pensiero ordinario della Chiesa e la prassi comune, afferma che non v'è nessuna miglior preparazione alla Comunione che la Comunione stessa. « Bisogna dunque comunicarsi non perchè siamo preparati, *ma per tuore* (cioè togliere, ricevere) *la preparazione e il preparatore insieme* » (ib.). Il medesimo pensiero è ripetuto altrove con parole quasi identiche (33).

(33) « Non per essere apparecchiati, im- unirsi con quello che dà la vera unione e
perchè si sentono impreparatissimi, ma per preparazione insieme » (Sp. int. 48).

L'umiltà sincera, che si sente impreparata, è la miglior preparazione alla Comunione. 'Se è così perchè allora non comunicarsi tutti i giorni? È la conclusione che F. B. non dubita un momento di tirare, ancora una volta, prevenendo i tempi, con precisione e sicurezza sconcertante: « *Pertanto vi doveria parer ogni giorno troppo lungo e mal speso, nel qual non foste spiritualmente cibati e comunicati*. E non sapete che quanto più tardate a comunicarvi tanto più vi debilitate e meno siete disposti ad altro bene? Se questa umiltà fosse in voi saria bon segno » (c. 8).

E superbia, non umiltà, quella di coloro che si astengono con il pretesto della mancanza di preparazione, perchè « *L'anima more a non reficiarse spesso* » (c. 9).

Insistendo sulla necessità della comunione frequente, e possibilmente quotidiana, ricorre all'analogia con il cibo corporale. Il corpo denutrito s'indebolisce e si rende inabile al lavoro, mentre invece « il corpo spesso reficiato sta sano e gagliardo » (*ib.*). Così quelli che si comunicano spesso « stanno sani e forti nella via di Dio e si fanno santi » (c. 9).

All'obiezione: la Chiesa comanda soltanto di comunicarsi una volta all'anno, F. B. risponde con vedute nettamente moderne: questo precetto la Chiesa l'ha imposto, suo malgrado, per costringere i negligenti ed è stata tanto condiscendente da imporlo solo una volta all'anno « per non perdere più di quello che perde ». Ma essa l'ha imposto non senza grande dolore « ricordandosi della primitiva Chiesa *quando i cristiani si comunicavano ogni giorno*. Allora erano buoni e santi, secondo che vediamo che per amor di Cristo e la salute del prossimo pativano tanto »; quasi, sembra insinuare F. B., la spiritualità della comunione frequente sia la spiritualità del martirio. Per ciò la Chiesa non intende per nulla limitare la frequenza all'eucaristia. « Anzi ne esortano tutti li santi e dottori a frequentare la Comunione perchè *essa è il fonte di ogni bontà e da quella si cava tutta la vita spirituale* », avendo detto Cristo: « *ego sum panis vivus; qui manducat me vivet propter me* » (c. 10).

f) Il sesto ostacolo sono i *cani de li hortolani*. — È l'ostacolo che veniva proprio di là, di dove invece avrebbe dovuto partire l'incitamento alla frequenza. Per ignoranza, o pregiudizi, o tiepidezza, spesso per tutti questi motivi insieme, alcuni membri del clero giungevano a dissuadere i fedeli dalla frequenza eucaristica. Costoro dal Nostro son detti simili ai « cani de li hortolani » i quali non mangiano verdura e non permettono agli altri di mangiarla.

È necessario vigilare, soggiunge ancora F. B., perchè non si vada a ricevere l'eucaristia per « usanza », ma bisogna esortare non solo i buoni, ma anche i negligenti a frequentarla il più possibile. Questo è il pensiero di S. Agostino, di S. C egorio e di tutti gli altri santi « affocati dell'amor divino »: che « *tutto il mondo si potesse comunicare e si comunicasse ogni giorno* » (c. 13).

Come criterio pratico e consiglio direttivo di frequenza eucaristica F. B., richiamandosi a S. Tommaso, consiglia di accostarsi senz'altro quando l'anima confessata e contrita si sente attratta al sacramento, « non per delectazione, ma per unirsi a Dio », senza badare a quello che dicono i tiepidi, perchè è impossibile che tale pura attrattiva possa venire dal demonio (c. 20). È impossibile che il demonio attiri le anime all'unione con Dio e all'emendazione dei costumi, nè può trattarsi di una semplice fantasia, perchè l'unione a Cristo eucaristico è infinitamente al di sopra di ogni fantasia.

La comunione spirituale. — Quando uno è ammalato, o, in qualsiasi modo, impedito di accostarsi alla comunione sacramentale, allora faccia un'ardente comunione spirituale: « cominciate a gridare nelle orecchie di Dio e quasi a lamentarvi » che vi sia impedito tanto bene e chiedetegli che sia « lui stesso a comunicarvi ».

Se uno persevera in tale preghiera, senza dubbio sarà esaudito.

Appellandosi alla sua personale esperienza F. B. dice di conoscere delle persone che, essendo impedito dai falsi pregiudizi dei pastori delle anime dall'accostarsi al sacramento, si comunicano spiritualmente ogni giorno e « fanno un mirabile profitto nella via di Dio e talora ne sono consolati come se corporalmente si comunicassero » (c. 15).

L'operetta si chiude con alcune norme date ai sacerdoti sul modo di regolarsi nel dirigere i fedeli alla frequenza dell'eucaristia, invitandoli tutti ad essere « serafini vestiti di carne » che ardano e sappiano infiammare gli altri di amor di Dio.

L'eccellenza della dottrina qui esposta e la somma importanza che F. B. vi attribuisce, per il progresso nella vita spirituale, non ha bisogno di commenti, e giustifica da sola, crediamo, l'appellativo di *ascetica sacramentale*.

III. — ASCETICA CRISTOCENTRICA

La combattività volitiva è il colore, il tono, il modo, i Sacramenti sono i mezzi, ma Cristo Crocifisso è la mèta finale, il centro sostanziale dell'ascetica battistiana. Togliere il Crocifisso dalla sua dottrina spirituale equivale ad annientarla. Gesù Crocifisso è, nel medesimo tempo, modello, condottiero, causa efficiente e finale, della sua ascetica. Le caratteristiche finora delineate e quelle che abbozzeremo in seguito, sono tutte convergenti verso questo centro e irraggianti dalla Croce. Profondamente cristocentrica dunque perchè ha nel Cristo Crocifisso la pietra angolare della sua architettura, il centro vitale della sua organicità.

Dinanzi al Crocifisso, « la totale vittoria di sè » di F. B. coincide con l'incruento martirio di sè e di qui l'ascetica battistiana si riannoda alla più pura sorgente della vita spirituale, all'ideale cristiano dei primi tre secoli

come martirio, nel quale è l'essenza del cristianesimo, vissuto prima dai martiri e poi da tutti i santi che si susseguirono nel cielo della Chiesa fino ai grandi santi moderni, i quali al martirio rosso sangue hanno sostituito il martirio di una vita e di attività apostolica eroica.

Il richiamo al Crocifisso non è soltanto presente nell'opera appositamente scritta *Filosofia Divina*, ma è vivo e insistente, accorato, nella *Vera Devozione*, nel trattato *Della Professione*, negli opuscoli sui sacramenti, in *Cognizione e Vittoria*, in *Specchio Interiore*: tutte le opere di F. B. guardano al Crocifisso.

Al centro dell'ascetica Gesù Cristo e al centro del Cristo la Sua Passione: ecco il Cristocentrismo battistiano.

F. B. distingue nella meditazione della Passione un triplice momento: a) la rievocazione storica, b) la compassione, c) l'imitazione. La rievocazione storica non è fine a se stessa, ma tende a far nascere la « compassione », la « compassione » a sua volta deve concretarsi nell'imitazione. L'imitazione include dunque la rievocazione storica e la compassione e realizza nel suo momento vitale quella *sapientia Crucis* che, da S. Paolo a noi, è stata sempre la sapienza dei santi, sintesi teorica e pratica insieme della dottrina e della vita cristiana.

1) LA « DIVINA FILOSOFIA » DEL CROCIFISSO.

Per questo egli intitolerà l'opera sulla Passione *Filosofia Divina*. « La Passione di Cristo è *quodammodo* un epilogo di tutta la sapienza morale, razionale, naturale, divina, la quale chi l'avesse ben scolpita nel cuore saria sapientissimo sopra ogni filosofia e impararia tanta sapienza da quella somma sapienza, la qual legge pubblicamente nella cattedra della Croce, che saria tutto sapienza » (*Fil. Div.* c. 18).

Lo scopo della meditazione della Passione è quello di far nascere la « compunzione », cioè intenerire le anime sui patimenti di G. C. e consolidarle nella virtù, portandole alla partecipazione dell'imitazione.

Questo scopo è chiaramente confermato dall'introduzione a *Filosofia Divina*, la quale s'inizia con la considerazione delle cause dell'« instabilità » nella via del bene. Egli scrive dunque non per i « curiosi » i quali possono trovare di meglio nelle opere dei « dottori », ma per quelli « che desiderano operare quello che impareranno », per le persone « semplici e umili », per l'anima « che si sente bassa pur vuol essere di santità perfetta ».

L'opera vuol mettere in evidenza che « la Croce è fonte di ogni bene e provar questo con ragioni efficaci, senza arte oratoria, nè filosofia arguta » (cfr. *Fil. Div.* Prologo).

Filosofia Divina è la naturale continuazione di *Cognizione e Vittoria*. Dopo lo studio della psicologia umana, lo studio della psicologia divino-umana del Cristo sul quale l'uomo deve modellarsi. È una grande *via Crucis*

predicata da F. B., che va dalla predizione della Passione alla Deposizione. È tutta un dialogo vivo, una continua ardentissima perorazione. È Fra Battista vivo, presente al dramma della Croce, che parla con Cristo vivo e con i testimoni immediati della Passione: S. Giovanni e le Marie.

« Un cristiano doveria aver sempre ne la sua memoria la vita di Cristo, non per saperla solamente, ma per misurare quanto è distante dal viver di Cristo » (34).

Questo il grande tema del dialogo di F. B. con il Crocifisso. Dal primo capitolo all'ultimo, dopo la rievocazione del quadro storico della passione, segue la considerazione e l'applicazione alla vita del cristiano. Ricopiare in noi le virtù del Crocifisso la cui Passione ha toccato abissi infiniti di sofferenza ed è durata tutta la sua vita (35). È l'approfondimento del principio dell'Imitazione: *tota vita Christi crux fuit et martyrium*.

« Per virtù di questa Croce si acquista ogni virtù e si estirpa ogni vizio e così si divien santi » (36).

In ogni capitolo una virtù del Crocifisso da imitare; sfilano tutte: le teologali e le morali.

L'esortazione alla pratica della fede con la quale s'inizia la serie delle meditazioni dà occasione a F. B. di incitare il cristiano a poggiarsi sulla roccaforte della fede in Dio e della Sua Chiesa nel seno della quale unicamente e non fuori di essa è possibile la santità (37).

La *fede* dev'essere operante, non deve soltanto rimanere fredda conoscenza, ma deve insegnare a « vincere se stessi, a conculcare tutte le passioni e cattive inclinazioni » (c. 1).

La *speranza* fa godere in anticipo « l'arra della vita eterna » (c. 2) e per essa l'uomo « si drizza in Dio e tutto si stabilisce discacciando da sé ogni spirito di tristezza e di pena interiore » (*ib.*). La speranza infine insegna l'equilibrio fra la presunzione e la disperazione.

Soprattutto però la Croce è scuola di carità: « Chi non languisce per amore vedendo in Cristo tanto fuoco di ardente carità? » (c. 3).

La Passione di Cristo è la distruzione della superbia, della « propria volontà », della gola, della lussuria, dell'iracondia, è scuola di umiltà, di

(34) Cfr. *Fil. Div.* c. 18.

(35) « Se ben conoscessi ritroverai che la pena mia fu estensiva per tutto il corpo e per vari e diversi modi di patire li quali, chi legge e contempla la vita mia, facilmente li troverà. Ma perchè pare che sia maggior tentazione a li pusillanimità la brevità del dolor mio, sappi che nel primo istante che fui concepito, conosceva tutto quello che è presente, ed è stato del passato e sarà nell'avvenire, come a te è presente quello che tu vedi e tal scienza mai

non si partì dalla mia presenza » (*C. e V.* IX, 2).

(36) *Fil. Div.* Prologo.

(37) L'esperienza dimostra che coloro « li quali osservano gli istituti e ordinazioni della Chiesa Romana vengono a perfetta perfezione » (*Fil. Div.* c. 1). Vi è qui un energico spunto contro Lutero che ha insegnato a violare il voto di castità e a infrangere le promesse fatte a Dio. « Se alcuno dissuade castità dissuade santità ». È questo il pensiero di S. Paolo. Fuori dalla Chiesa Cattolica non è possibile la santità.

obbedienza, di temperanza, di distacco, di pazienza, di pietà, di mortificazione interiore, virtù che risplendono in grado sommo e consumato nel Redentore crocifisso. In una parola: la Croce è la scuola della total vittoria di se stesso, « la massima delle virtù » (38).

Questo, in breve, il contenuto di *Filosofia Divina*. Traspare di qui quanto debba essere pratica la meditazione della Passione del Signore.

Lo stile e il linguaggio di F. B., in quest'opera, raggiunge la sua suprema tensione drammatica e lirica. È il linguaggio di un vidente, di un estatico, di un « serafino vestito di carne ». L'Autore prende parte viva al dramma quale spettatore e attore, vede la Passione come se avvenisse in questo momento e vi si sente personalmente impegnato. Le sue parole sono tutto fuoco e fiamma (39).

Talora poi trapassa spontaneamente dalla forma prosastica alla forma poetica; una poesia tutta immediatezza e ingenuità. Solo quando tratta della Passione F. B. diventa poeta e cantore, così almeno due volte: una in *Cognizione e Vittoria* (40) e un'altra in *Filosofia Divina* (41).

(38) « O Cristiani miei, dice Cristo, adesso vederò quali saranno li miei cristiani veri e li miei veri servi: tutti quelli che grideranno meco, con bon cor ed alta voce: vittoria, vittoria contra se stessi; questi soli saranno li veri miei imitatori, questi penseranno utilmente la mia Passione... prostrato che sia il principal nemico e il più forte capitaneo, si suol gridare vittoria, vittoria, così quando l'uomo ha superato perfettamente se stesso... allora grida fortemente: vittoria, vittoria » (c. 28).

(39) Vale la pena esemplificare riportando alcuni fra i passi più significativi:

« Più presto se raffreddaria la natura del fuoco ch'io possi partir dalla Croce » (*Fil. Div. Prol.*).

« O Croce tu tiri più li cori che la calamita il ferro; o Croce, più illumini che non fa il sole l'occhio; o Croce più accendi e bruci lo affetto che il fuoco le legne... Sopporterò freddo, caldo, sole, pioggia, vento e tempesta, infamia e bona fama, come seduttrice e come verace. Non sarà mai cosa che mi possa separare dalla Croce; tutte le sue tribulazioni e angustie me indoliscono e paiono soavi e sono quasi mele; sono io così fortificato che non posso non stare alla Croce » (*ib.*).

E commentando il *consummatum est*: « Come mai potrò presentarme a quella sciagurata Donna (la Vergine SS.) io il qual son causa di così orribil morte? O Donna, non voglio che alcun te lo annuncii... io stesso te voglio dire: tuo figliolo è morto, e io sono colpevole della sua morte.

Eccoti, o Donna, io son qua tutto prostrato in terra; ti do ancora materialmente un gran coltello, non mi perdonare: ammazzami con le tue mani, ch'io non merito perdono; o Donna usa un poco de la tua severità contro questo tanto peccatore » (*Fil. Div. c. 28*).

« Quella mattina mi sia principio d'ogni male, non sia quel giorno computato fra li giorni la mattina del quale non piango e non sospiro per tuo amore. O come posso dire ch'io ti amo, se non mi amarica il core con te, per me tanto amaricato? O Cristo quando mi dimenticherò alla mattina tal tuo viaggio, tali tormenti, tali obbrobri, fa che quella medesima mattina tu te ricordi di farne pigliare da li miei nemici e che mi mettano non una catena nè una corda, ma per più viltà e maggiore stento, una stroppa e che mi conducano a la forca » (*ib. c. 18*).

(40) Vieni, dico, vieni e con gli occhi del corpo e della mente riguarda nel Crocifisso:

e in quella spietata stampa
la qual come una lampa
a ogniun si fa palese
e a chi sarà cortese
e di cor generoso
o dolce e caro sposo
che cosa ti ha ferito
e di chiodi confitto
sul legno sì crudele?
più aspero ch'el fiele.
O spongia ammaricata,
la vita avvenenata
da pena al Redentore

Insomma: « se tu non metti il legno della Croce per sostegno di questo arbore inclinato e piegato, senza fallo si romperà e rovinerà » (*C. e V.* 9, 2), e ancora: « se un cristiano avvertisse bene e considerasse la vita e la Passione di Cristo per imitare quella, oh come presto si farebbe perfetto! » (*Fil. Div.* c. 10).

È difficile trovare un'opera sulla Passione che spiri tanta tenerezza verso il Divino Crocifisso, tanto fascino, tanto lirismo, che susciti tante energie spirituali, che scuota tanto profondamente il lettore, come questa. Meditazioni tanto devote verso l'Umanità sofferente del Redentore in cui austerità e tenerezza vanno sempre insieme richiamano già l'austerità e la tenerezza del Cuore trafitto e coronato di spine che sarà la versione moderna della devozione all'umanità sofferente del Redentore.

2) RAPPORTO FRA CROCIFISSO E I SACRAMENTI.

Per quanto sia grande l'importanza dei sacramenti nell'ascetica battista, occorre notare, secondo il pensiero del Nostro, che i sacramenti sono subordinati alla Croce. L'Eucaristia non è fine a se stessa, come abbiamo veduto, ma è ordinata a riprodurre in noi la vita e la virtù di Cristo Crocifisso. Per questo F. B. tanto insiste nel retto uso della frequenza eucaristica. Non dobbiamo ricevere l'Eucaristia per semplice golosità e « sensualità spirituale », come egli si esprime, ma unicamente per unirci a Gesù Cristo in unità di volere e di vita, e più particolarmente per imitare Gesù Crocifisso, ricopiare in noi, per quanto possiamo, la sua Passione (42).

O Cristo car Signore
che posso per te fare
se non mi rilassare
e il mio core mollire
che nè serpe nè tigre
si possa approssimare?
(*C. e V.* 5, 21).

(41) Jesu dolce, Jesu amore
Jesu pio salvatore
manda alquanto del ardore
che riscaldi il mio dur core
che me infiammi del tu' amore.
Jesu dolce, Jesu amore,
Jesu pio salvatore

O Jesu soave foco
fammi in quello sempre loco
che mi par soave gioco
sempre star in tal ardore
Jesu dolce, ecc.

O Jesu quella tua faccia
qual mirar mai non si saccia

l'Angel santo come è saccia
d'ogni obbrobrio e di squalore
Jesu dolce...

O Jesu quelli tuoi occhi
come son fatti oscuri e sciocchi
come dentro vi trabocchi
sanguinolento sudore.
Jesu dolce...

O Jesu quella tua bocca
che per noi mai sempre avvoca
lavacro, è amaro ben la tocca
che scende fin al core.
Jesu dolce...

O Jesu quelle tue mane
che mai feceno cose vane
nulla in parte le son sane
ma forate a gran furore,
Jesu dolce...

(42) « Devemo frequentar la Comunione
in memoria de la sua Passione » (*Fil. Div.*

Comunicarsi infatti, egli spiega, significa entrare in comunione (cioè in unione con) Gesù, comunicare a lui le nostre imperfezioni e ricevere da Lui la sua grazia e le sue virtù; cosa che non può avvenire per colui che, quando si comunica, non cede a Dio la propria volontà, il proprio intelletto, la propria vita. In altre parole: la Comunione è uno scambio di vite. Allora soltanto la Comunione porta i suoi frutti quando la vita di Cristo diventa la nostra vita.

Soltanto questa fusione di mente, di volontà e di vita può dirsi Comunione.

Altrimenti la Comunione rimane senza frutto, o, come dice F. B. si riceve bensì il Sacramento, ma non avviene la *Comunione* cioè l'*unione* con Cristo.

La *Comunione* allora infonde nell'anima la fame della Croce e, a sua volta, viceversa, la Croce rende l'anima famelica dell'Eucaristia: dall'Eucaristia alla Croce e dalla Croce all'Eucaristia, l'una porta all'altra, l'una esige l'altra, sempre fra loro inseparabilmente congiunte; non è possibile aver l'una senza l'altra, non è possibile la devozione eucaristica senza la devozione alla Croce che è imitazione del Crocifisso.

Filosofia Divina termina con un doppio richiamo eucaristico e mariano: Maria SS. rimane inseparabilmente unita all'Eucaristia come Colei che ci ha preparato la cena spirituale « dell'Agnello rostito » che è Cristo Gesù.

Si noti dunque quale intima connessione vi sia fra i diversi aspetti dell'ascetica battistiana e in modo particolare come l'ascetica sacramentale sia subordinata all'ascetica cristocentrica.

IV — ASCETICA APOSTOLICA

Le opere di F. B. son nate dall'apostolato e son destinate all'apostolato. La sua spiritualità è nata dalla vita: prima di scriverla l'ha vissuta e l'ha fatta vivere ad altri. L'intera sua vita ne è una solenne testimonianza. Gli ordini religiosi da lui ispirati che inaugurano nella Chiesa un nuovo tipo di vita religiosa, fondata sul primato dell'apostolato: che non temono d'uscire dal convento per portare Cristo in mezzo al mondo; tutto questo rivela meglio di qualsiasi parola il pensiero spirituale di F. B. Egli ha consumato la sua esistenza nel ministero apostolico del confessionale, del pulpito, della direzione spirituale.

La sua dunque è una spiritualità eminentemente apostolica; qualità che ne implica altre due: l'attività e la socialità. Cercheremo brevemente di mettere in rilievo le caratteristiche dell'ascetica apostolica battistiana documentandola opportunamente.

13). « Molti si comunicano chi ogni giorno, chi ogni settimana, chi ogni mese, chi ogni anno e tanto pensano alla Passione di Cristo come le pietre e li muri » (*ib.*).

1) DALL'AZIONE ALLA CONTEMPLAZIONE.

Fra Battista ha della vita spirituale una concezione tutta moderna poichè egli non vede nell'azione un impedimento, ma la via indispensabile, lo strumento necessario, per giungere alla contemplazione (43). E chi pretendesse di attendere prima alla contemplazione che all'azione, sarebbe come colui che « vuol metter il carro dinanzi alli buoi » (44).

La contemplazione suppone la mortificazione di se stessi ma nessuna mortificazione è migliore di quella che si esercita nella carità verso il prossimo (45).

Per F. B. è impossibile la devozione senza il martirio del lavoro e delle occupazioni a servizio del prossimo (46).

Questa concezione della vita spirituale è aperta a qualsiasi genere di persone, non soltanto ai religiosi. Per le persone che vivono nel mondo il prossimo è anzitutto quello della propria famiglia. Se il dovere del proprio stato è compiuto con retta intenzione, con diligenza, con spirito soprannaturale, ecco che l'azione diventa strumento e via di contemplazione.

Non soltanto F. B. concede una specie di primato all'azione sopra la contemplazione, ma ancora un primato al servizio del prossimo sull'orazione. Come l'azione dev'essere uno strumento per la contemplazione, così l'orazione deve cedere il posto alla carità, quando si tratta del bene del prossimo; anzi quando la preghiera non parte dal cuore, è meglio qualsiasi lavoro utile che la preghiera.

Tuttavia non si fraintenda questa dottrina. Primato o priorità, che dir si voglia, queste espressioni hanno sempre un significato relativo. Il primato dell'azione è soltanto strumentale; il primato del servizio del prossimo dev'essere tale che non distrugga l'orazione, ma elevi piuttosto l'esercizio della carità alla dignità di orazione, in modo tale che la carità sia una continua orazione, un'orazione superiore all'orazione pura senza la carità. Non si tratta di opporre orazione ad azione o a carità, quanto piuttosto di distin-

(43) « Chi vuol imparare a contemplare gli bisognano tante occupazioni e opere esteriori e interiori le quali lo battino tanto che morano in lui tutte le sue passioni » (*Vitt.* 3, 15; 9, 8).

(44) « Seria un voler mettere avanti de li buoi a voler contemplar se prima non hai estirpato le proprie passioni » (*De la Prof.* c. 71).

(45) « Dobbiamo magnanimamente sopportare ogni obbrobrio, danno, fastidio e

imperfezione del prossimo, dolersi che essi abbiano mala volontà, ma allegrarsi che sono a nostro esercizio di virtù, e dilettersi di acquistar quelli con la nostra pazienza fortificata in Cristo » (*Ep. Fam.* 10).

(46) « Dico di più: che non solamente le occupazioni non impediscono le devozione, ma è manifesto segno di indevozione a non esser molto occupati in cose buone » (*Dev.* c. 22).

guere diversi modi di orazione. È questo il pensiero esplicito del nostro Autore (47).

In realtà dunque F. B. si trova nella grande scia della tradizione domenicana, e più precisamente, tomistica, che propugna decisamente il primato della vita mista. Secondo la dottrina di S. Tommaso e la stessa prassi domenicana, confermata dall'attività meravigliosa dello stesso S. Domenico e di altri come ad esempio di S. Caterina da Siena, la vita più perfetta non è l'attiva, nè la contemplativa, ma la vita mista, la contemplazione operante e l'azione contemplante: *contemplata aliis tradere*.

La vita mista così intesa, secondo F. B. è l'*optimam partem quam elegit Maria*, perchè la più difficile, la più perfetta, la più misteriosa, la più ricca (48). Non si deve dunque dire: vita attiva, vita mista, vita contemplativa, quale ordine crescente di perfezione, ma piuttosto: vita attiva, vita contemplativa, vita mista (49).

L'altissimo concetto che egli ha della vita mista, da una parte lo schiera nella linea della migliore tradizione Domenicana, dall'altra ne fa un deciso precursore della spiritualità moderna, la quale dai due santi Fondatori dei Barnabiti e dei Teatini, spiritualmente diretti dal Nostro, a S. Ignazio di Loyola, e a S. Giovanni Bosco, avanza trionfalmente nella luce di questo grande ideale.

(47) « Farai poco a poco un abito di orazione mentale che andando, stando, operando con le mani, la mente tua opererà ancora lei e queste tal orazioni mentali non è necessario che sia fatto in giesia, over alcun tempio, ma come dice l'apostolo, bisogna sempre orare » (*De la Prof.* c. 58).

(48) « Ma la terza vita, la qual quanto più sia difficile e rara e di maggior perfezione, si dimostra perchè bisogna che tutte queste due vite, cioè attiva e contemplativa, siano in una medesima persona e questo è gran difficoltà. Una ama la solitudine, l'altra vuole la compagnia per aiutare, una attende e vuole contemplare, l'altra operare. E a pervenire a questo stato che l'uomo sia operante e contemplante, sia in compagnia e solitario, sia distratto e unito guarda qual difficoltà e qual merito è aver possuto ottenere vittoria contra tanta difficoltà.

Tali sono stati Cristo e li Apostoli e alcuni altri santi, li quali dopo la vita attiva sono così abituati nell'una e nell'altra che l'azione non impedisce il contemplare, nè la contemplazione minuisce l'azione. Queste tal sorta di persone ricevono e hanno ricevuto un dono grande in questo mon-

do... » (*Specchio Interiore*, cap. ultimo).

« La vita mista è ancor imperfetta, quando in un tempo serve all'attiva e nell'altro alla contemplativa; ma quella è buona e perfetta che l'una e l'altra in un medesimo tempo abbraccia nella sua perfezione » (*Detti*, 32, 4).

« Vedi quanto è rara la vita mista se della contemplativa dice il Vangelo che ha eletto l'ottima parte » (*Detti*, 32, 5). « La vita mista è meravigliosa; però che abbraccia cosa contraria; l'attiva usa la distrazione, la contemplativa l'unione: or come si troverà l'unione distratta e la distrazione unita? » (*Detti*, 32, 6). « La vita mista di attiva e contemplativa, nella sua perfezione appena se ritrova in terra... » (*Detti*, 32, 3).

(49) « O quanto è stupenda cosa veder un uomo vestito di carne mortale, in un medesimo tempo operare con la mente e interiormente conversare con Dio » (*Detti*, 32, 11). « Come l'Angelo che in un medesimo tempo è contemplatore di Dio e cooperatore alla salute nostra: così la vita mista, non si stanca mai di operare con le mani e con li piedi, e con la mente sempre contempla Dio » (*Detti*, 32, 13).

2) AMARE IL PROSSIMO PIÙ CHE SE STESSI.

Nell'ascetica battistiana come in qualsiasi ascetica cristiana in generale, la carità ha il primato sulle altre virtù. Ma nell'ambito della carità vi è un ordine naturale che la carità soprannaturale non distrugge ma perfeziona e corona: Dio, noi stessi, il prossimo. Questa l'opinione comune degli Autori cattolici. Naturalmente amiamo prima Dio, poi noi stessi, poi il prossimo (50). Gesù C. non ci ha ordinato di amare il prossimo *più* di noi stessi, ma di amarlo *come* noi stessi. Su questo punto F. B. si discosta sensibilmente dalla tradizione comune, affermando che bisogna sempre *preporre* il bene del prossimo al nostro proprio bene, sia esso temporale o spirituale. A conferma della sua opinione egli appella agli esempi di Gesù medesimo e di S. Paolo (51), ed esclude senz'altro l'opinione contraria come « un grande errore » (52).

Per amor del prossimo non soltanto ci si deve dimenticare, ma saper rinunciare anche alle proprie consolazioni spirituali, anzi addirittura al Paradiso (53). Vedremo presto in che senso si debba intendere questa rinuncia totale anche ai beni spirituali, la quale così posta, senza chiarimenti, avrebbe sapore eretico. Si tratta di una logica conseguenza della concezione dell'amor puro di cui tratteremo più a proposito nel capitolo seguente.

3) IL SENSO DEL CORPO MISTICO.

Il senso sociale nell'ordine soprannaturale coincide con il senso del Corpo Mistico e della Comunione dei Santi, dottrina tanto essenziale nel Dogma Cattolico e tanto cara alla spiritualità moderna.

Anche il senso del Corpo Mistico è assai vivo in F. B. È impossibile, secondo lui, una seria vita cristiana che manchi del senso sociale, esplicantesi nell'attività apostolica conquistatrice delle anime e, più ancora, adope-

(50) Cfr. al riguardo la bellissima trattazione di S. Tommaso nel *Commento a Dionigi il Mistico*, L. IV, ll. 9, 10, 11, 12, nn. 401 e ssg., ediz. Pera.

(51) I passi che potremmo citare sono innumerevoli. Bastino alcuni.

« La carità talmente riguarda l'honor di Dio e lo utile del prossimo che a quello *pospone* se medesimo e facendo questo massimamente si ama e molto più che non fanno quelli che si prepongono alla utilità del prossimo » (*Fil.* c. 21). « O Signor mio fammi aver tante sete de la salute degli altri che me dimentichi me medesimo » (*Fil.* c. 21).

(52) « Così vuole l'ordine della carità... quelli che pensano che la carità debbe pri-

ma cominciar a se stessi », sono « in grande errore » (*De la Com.* c. ultimo).

(53) « Dice Cristo che non vi è maggior carità che metter l'anima per la salute del prossimo... O caro Paulo, allora se ti indoliscono tutti li suoi comandamenti, tutte le sue suasioni; allora cominciasti a gridare: *cupiebam anathema fieri pro fratribus meis*; credo, o Paulo, che tu gridavi nelle orecchie di Dio e dicevi: se questa è la maggior carità e amore a metter l'anima per il prossimo, voluniera la metto in ogni male e in ogni fastidio; Signor mio,... tutto voglio dispreziare, tutto voglio esser sommerso nel inferno, e peggio s'el si può dire, per guadagnare il prossimo mio » (*Fil. Div.* c. 11).

rantesi ad elevare le anime alla perfezione della vita cristiana (54). L'apostolato veramente cristiano non può accontentarsi di conquistare delle anime, ma tende spontaneamente a formare dei santi. Non bisogna badare tanto al numero, quanto alla qualità, perchè dà molta più gloria a Dio un piccolo numero di anime perfette che non moltissime imperfette. La forma più perfetta dell'apostolato, è dunque quella che s'adopera per portare, in un modo o nell'altro, le anime verso le vette della santità.

Dalla concezione battistiana dell'apostolato si comprende facilmente la profonda stima ch'egli nutriva per la vita religiosa che ha appunto lo scopo di condurre le anime alla perfezione. Ne abbiamo una splendida prova nella calda operetta sulla *Professione religiosa*, diretta al suo nipote Novizio Domenicano, che è tutta un'esortazione ad avanzare animosamente per quella via per cui l'uomo può giungere quasi allo stato dei beati comprensori (55).

Come il fuoco divampa in incendio quando vi è messa molta legna, così divampa l'amor di Dio in un'anima quando la fiamma del suo amore investe anche altre anime; quanto più è la legna, tanto più grande è l'incendio, così quanto più son le anime che l'apostolo accende d'amor di Dio, tanto più grande diventa la fiamma d'amore che divampa nel suo cuore. Al contrario quando il fuoco ha poca legna « dura poco » e « presto si estingue ». Sforzatevi dunque, egli conclude, « di affocare gli altri che così vi scalderete ancora voi medesimi » (56). Più si fa amar Dio più lo si ama, e più si cresce nella perfezione. L'apostolato ha un'importante funzione ascetica per il cristiano. Non è possibile « santificarsi solo per sè », Dio ordina a tutti di prendersi cura del prossimo; una santità occulta non vale nulla (57).

In altro modo ancora F. B. sente la realtà del Corpo Mistico: nel senso del peccato. L'anima avanzata nella perfezione a un certo punto sente d'esser la causa di tutta la Passione di Gesù, anzi di tutti i mali del mondo. Pensiamo che questo sia un'allusione al famoso testo paolino (*Rom. 5, 12*) dove l'Apostolo afferma che in Adamo *omnes peccaverunt*. Secondo la Dottrina Cattolica, il peccato originale è certamente la causa prima della Passione di Gesù e di tutti i mali del mondo (58).

Ma più vivamente ancora traspare il senso battistiano della Comunione dei Santi quando, ripetutamente e appassionatamente, invita i peccatori sfiduciati a consegnare a lui tutti i loro peccati; egli si offre volentieri vittima

(54) « Insegnando se impara, affocando se accaldano le anime nostre » (*De la Com. c. 18*).

(55) « Un buon religioso che faccia sua professione non leggermente ma molto di quella pensando e con grande desiderio di offrirsi tutto a Dio... posponendo ogni comodità temporale e confidandosi in quello che dà a tutti abundantemente e non gli impropria: te affermo che questo tale... si

farà homo angelico ovvero un angelo umanato e più ti dico che si farà spirito dedicato » (*De la Prof. fol. 8*).

(56) *De la Com. c. ultimo*.

(57) *Sp. int. cc. 44-45-46*. « Se Dio ha comandato che ciascuno abbia cura del prossimo suo, che vale una santità occulta e un lume oscurato sotto un vase?... » (*ib.*).

(58) *C. e V. 8, 38; Dev. c. 15; Sp. int. c. 27*.

dei loro peccati e dà loro garanzia che la misericordia di Dio li perdonerà.

Apostolicità fondata sul Corpo Mistico, apostolicità come strumento di perfezione personale e sociale, ecco uno degli aspetti più interessanti e più moderni di questa ascetica.

V — ASCETICA INTERIORE

L'interiorità dell'ascetica battistiana è un energico richiamo all'interiorità evangelica delle beatitudini (*beati pauperes spiritu*) e del *regnum Dei intra vos est*; è soprattutto il richiamo del messaggio di Gesù alla Samaritana: *Pater tales quaerit qui adorent eum in spiritu et veritate*. Interiorità che è passata nella comune tradizione ascetica cristiana tanto che « vita spirituale » è sinonimo di « vita interiore ». Interiorità così vivamente sentita da S. Agostino che F. B. fa sua nella versione tomistica del primato dell'intelletto, la quale praticamente si traduce nell'interiorità dell'introspezione o esame di coscienza, nell'interiorità del raccoglimento, nemico della dissipazione, nell'interiorità dell'orazione, fatta di attenzione mentale, nell'interiorità della mortificazione, fatta più di pazienza e sopportazione che di digiuni, viglie e macerazioni, e, come vedremo, nell'interiorità della vita e delle virtù religiose culminante nell'interiorità dell'amor puro.

Ogni autentica riforma religiosa si risolve, in ultima analisi, in una ripresa d'interiorità. Fra Battista, che è un riformatore della vita spirituale e religiosa, lancia fortissimo questo richiamo. I cristiani svuotati d'interiorità sono « canne buse » egli afferma, con uno dei suoi soliti dialettismi, le preghiere fatte più con le labbra che con il cuore e le funzioni religiose, eseguite più col corpo che con l'anima, non sono altro che « cerimonie ». Davanti a Dio bisogna portare anzitutto l'anima, non il corpo (59).

In una parola: « la vittoria di se stesso più riguarda l'uomo interiore che lo esteriore » (C. e V.). Se è vero che tutta la vita spirituale è combattimento è anche vero che tutta la vita spirituale è interiorità.

L'interiorità dell'ascetica battistiana ha diversi aspetti.

1) INTERIORITÀ INTROSPETTIVA.

La spiritualità di F. B. si presenta come interiore anzitutto per l'importanza ch'egli attribuisce all'introspezione, sia come studio della psicologia umana, sia come esame di coscienza. L'agostiniano *noverim Te noverim me, noverim Te ut amem te, noverim me ut despiciam me* è presente in ogni pagina delle sue opere. F. B. è un intellettualista: non è possibile la vittoria di sé, se non precede la *cognizione* di sé.

(59) « O Cristo, quanto sei offeso... portano al tuo cospetto il letame del suo cor-

po puzzolente, hanno fora da la Chiesa la mente » (*Fil. Div. c. 26*).

È un suo assioma « il principio della santità è la cognizione della infirmità » (C. e V., 5, 20).

Questo principio è applicato nella mirabile diagnosi psicologica di *Cognizione e Vittoria*, in *Specchio Interiore* (un continuo esame introspettivo da capo a fondo, nel cui titolo è un programma) in *Filosofia Divina*, (un altro esame di coscienza ai piedi del Crocifisso), nell'opuscolo della *Professione*, dove raccomanda l'esame quotidiano di coscienza (60).

La volitività non soprafà l'intellettività, ma la segue, la illumina, la dirige, tomisticamente, secondo la migliore concezione filosofica cristiana.

2) IL RACCOGLIMENTO INTERIORE.

L'ascetica battistiana, nata per combattere la tiepidezza dei cristiani, non poteva mancare di combattere con la medesima vivacità e ardore quelle che sono le cause sempre presenti della tiepidezza umana: l'« inconsiderazione », la « distrazione », la « fantasticazione » cioè la dissipazione, la quale è appunto una dispersione e un'esteriorizzazione dello spirito.

La vita e la morte, nell'ordine spirituale, dipendono dalla custodia o dalla dissipazione del cuore. È il richiamo scritturale che ribadisce spesso il nostro Autore: « custodisci con ogni diligenza il tuo cuore, perchè da esso procede la vita e la morte » (61).

Le occupazioni e il lavoro, anche materiale, non sono causa di dissipazione; è un errore il credere che per conservare il raccoglimento sia necessario « serrarsi in un muro » (*Dev.* 22). Chi sa custodire il cuore può star unito a Dio anche « nelle occupazioni ».

Appellandosi a S. Tommaso (62) egli afferma che l'inconsiderazione è la causa di ogni male umano e angelico (C. e V. 3, 9 e 8, 2) mentre, al contrario, la considerazione è principio di ogni bene.

Affine all'inconsiderazione è la *distrazione*, « figliuola dell'ozio, madre della curiosità, inventrice del peccato, perdimento dell'interiore fortezza, e d'ogni bene poichè come la virtù unita si fortifica, così la dispersa si va annullando » (*Detti*, 7, 2).

Quando un uomo « si distrae » il demonio lo tira dove vuole, « lo fa andare a suo modo e finalmente gli toglie ogni virtù e costanza ».

(60) « Non vorria che passasse giorno alcuno che non facessi ragione con esso Dio e che ben esaminassi se sei debitore e di quanto e se lo ringrazi dei benefici ricevuti » (*De la Prof.* fol. 27).

(61) Cfr. *De la Vera Dev.*, 22; *Detti.*, 7, 13 e *passim*.

(62) « La inconsiderazione è causa d'ogni male umano e angelico » (C. e V. 3, 9). « La inconsiderazione e ozio della ragione è causa fondamentale della superbia e vana

gloria e questo determina S. Tomaso che la inconsiderazione fu causa fondamentale della superbia degli angeli, li quali non considerarono bene quelli che li aveva fatti e a che fine li aveva creati » (C. e V. 9, 2).

« La inconsiderazione è causa d'ogni male, secondo che la considerazione è causa d'ogni bene » (*De la Prof.*).

« La inconsiderazione è la radice o causa fontale di tutti li mali » (*Ib.*).

Dalla distrazione nasce la *fantasticazione*, « la quale è una vera evagazione della mente, senza fatica e senza frutto » che si rappresenta tanto le cose che sono come quelle che non sono (63).

Il raccoglimento interiore costituisce dunque un elemento ascetico basilare per tutto l'edificio spirituale. Non è tanto il raccoglimento materiale ed esteriore quello che vale, quanto il raccoglimento interiore dello spirito e del cuore. Ancora una volta vediamo F. B. allineato nella migliore tradizione cattolica e domenicana di S. Tommaso e di S. Caterina da Siena.

3) L'ORAZIONE INTERIORE.

F. B. richiama esplicitamente il monito evangelico: « quando pregate *nolite multum loqui* » e lo commenta, quando tratta della orazione, con insolita vivacità. Ecco come ammonisce il suo nipote novizio domenicano a questo riguardo: « Nè ti laudo che tu ti carichi molto di orazioni vocali e di tanti officii, perchè Dio non ha bisogno di parole, nè anche è sordo, che per strepido si debba far udire, massimamente quando tali officii sono detti quasi con la sola bocca. E peggio quando per tal orazioni e officii si lascia di far le obbedienze ovver si lascia di far qualche servizio e utilità al prossimo. Saria meglio di nettar con la scopa la casa che masticar parole, perchè questo contiene qualche utilità e quelle sono parole senza utilità ». (*De la Prof.* c. 58).

Richiamandosi, quasi alla lettera, a Savonarola (*Trattato in difesa della orazione mentale*) distingue tre specie di attenzione nell'orazione vocale: a) l'attenzione alla retta pronuncia, b) l'attenzione al senso letterale delle parole, c) l'attenzione a Dio. Soltanto quest'ultima ha valore, e i due modi precedenti di pregare senza l'ultimo, non valgono nulla.

Nemico dichiarato del puro formalismo, mentre da una parte stigmatizza l'orazione puramente vocale, priva dell'anima interiore, esalta invece la somma importanza ascetica dell'*orazione mentale*.

Vi dedica un intero capitoletto dei *Detti* (il XXVII). L'orazione interiore è l'arma più potente per vincere l'inconsiderazione e la distrazione i due inconciliabili nemici del raccoglimento interiore. Con la medesima forza con cui mette a nudo le rovine dell'inconsiderazione, esalta ora l'importanza dell'orazione mentale. « La meditazione è fermezza della mente, la quale raffrena ogni evagazione, e raccoglie tutti li pensieri ed è faticosa al principio e al fine porta frutto copioso » (*Detti*, 17, 1).

(63) « La distrazione si diletta di ciancie, giuochi, novità, spettacoli e altre leggerezze; e però il distratto è leggero di mente, persuasibile all'errore e pieno di vanità inetta » (*Detti*, 7, 3).

« Non andare, o uomo, fuori te stesso con la distrazione, perchè il demonio ti aspetta all'uscio per rapirti con la distrazione » (*Detti*, 7, 7).

L'orazione interiore è il fondamento della conoscenza e vittoria di se stesso: « La meditazione è principio del gusto interiore, e di tramutare la vita in meglio, e *apre la strada alla cognizione e vittoria di se stesso* e fa la mente illuminata a discernere le proprie cogitazioni » (*Detti*, 17, 7). Ecco perchè « aiuta mirabilmente la devozione l'orazione mentale » (*Dev.* 29); ecco perchè ammonisce: « la prima e più forte e familiar cosa che tu debbi avere e che aiutar ti possa è la orazion mentale » (*De la Prof.* 34).

All'importanza somma dell'orazione interiore appartiene ancora l'esortazione alla pratica della lettura spirituale. « Aiuta molto il leggere delle cose devote » (*Dev.* 29), purchè non si badi all'« ornato e bel dire che accarezza le orecchie » ma si miri « al sentimento e medulla delle cose dette », purchè non si legga « corsivamente », nè « per passare il tempo », nè solo « per curiosità », ma « masticando bene » quanto si legge « con reverentia e attenzione » (*ib.*).

L'orazione che non dispone l'anima alla virtù e alla vittoria di se stessi non è buona orazione (64).

4) LA MORTIFICAZIONE INTERIORE.

Un ulteriore aspetto dell'interiorità ascetica di F. B. è la mortificazione interiore. Le mortificazioni, le viglie, i digiuni sono soltanto strumenti di perfezione non la perfezione medesima, il loro valore dunque bisogna misurarli dal fine che si ottiene (*Sp. int.* c. 42); se tali mezzi impediscono anzichè favorire la perfezione, si lascino senz'altro da parte.

In ogni caso le vere mortificazioni sono quelle interiori, non quelle esteriori; la mortificazione delle mortificazioni, senza della quale le altre non possono avere alcun valore, è la vittoria di se stessi e delle proprie cattive inclinazioni: della gola, della sensualità, della « tristizia », dell'ira, della superbia (65).

Poichè la scelta delle mortificazioni è soggetta ai pericoli della presun-

(64) « Sono molti li quali sono pur assai devoti di molti *pater noster* e psalmi e tante orazioni contro la peste, contro la morte subitanea e di alcune orazioni le quali chi le dicono non possono morir senza contrizione. Alcune altre hanno tante migliaia d'anni d'indulgenza e così se inviluppano il cervello in tali e tante fiabe e per tante orazioni mai non sono però più devoti a un tempo come a un altro e avranno detto un migliaio di tali orazioni e pur sono ancora così imperfetti... » (*Dev.* c. 29).

« Molti fanno orazione che Dio li levi e toglia via qualche tentazione de la quale essi stessi (con la grazia di Dio) si potranno

liberar... Vuoi tu che ti dia un buon consiglio e che te insegni una bona orazione e indulgenza plenaria?... Sii devoto, sii umile, sii obbediente, paziente, parco nel vivere... governa la lingua in non dir male... » (*Sp. int.* 49; *Detti*, 29).

(65) « Fa fastidio a Dio a voler mortificare il corpo e non raffrenar le proprie passioni » (*Ep. Fam.* c. 8).

« L'umiltà ben posseduta è bono mezzo di acquistare il fine qual vorria ancora quello che fa molte austerità » (*ib.*).

« Non si preponga tal astinenza a la carità, ma la si posponga » (*Ep. Fam.* c. 13).

zione e dell'indiscrezione, nessuna mortificazione è migliore di quelle che la Provvidenza ci manda (66). Coloro che pretendessero mortificarsi contrariamente all'obbedienza e al parere del confessore e dei superiori sarebbero « martiri del demonio » (67).

5) L'INTERIORITÀ DELLA VITA RELIGIOSA.

Anche la vita religiosa, secondo F. Battista, deve essere eminentemente interiore. Il fine stesso della vita religiosa è « la mundizia o purità del cuore », intesa in senso amplissimo, come esenzione da qualsiasi affetto al peccato veniale, come raccoglimento continuo, vittorioso della distrazione, della inconsiderazione, della fantastizzazione.

In questa visuale interioristica interpreta il significato dei tre voti e delle rispettive virtù religiose.

La *povertà* del religioso non deve soltanto consistere nello staccare il cuore dai beni e dalle ricchezze della terra, in modo che la sua « cella possa star sempre aperta *etiam* agli ladri » (perchè questo genere di povertà l'hanno saputo praticare anche i filosofi), ma molto più nella rinuncia alle *divitiae hominis*, racchiuse nei « cassoni » dei sensi esteriori e interiori, della vista, dell'udito, ecc. « Bisogna chiudere questi cassoni e scrinii, molto più grandi di quelli che custodiscono le ricchezze materiali ». Questi sensi sono « voracissimi » e la loro capacità cresce quanto più si accontentano.

Più perfetta ancora però è la povertà che sa rinunciare perfino alle *divitiae animae*, « sarate da molte chiavi » e queste sono « le molte fantasie e ogni cogitazione che non sia di Dio e di virtù alcuna ».

Su questo punto il pensiero di F. B. tocca le finezze del concetto di povertà di S. Francesco di Sales (*Tratten.* 8).

Le ventiquattro ore del giorno e della notte « quasi sempre la nostra mente volge e rivolge questa sua mala roba ».

« Lascia ad ognuno le sue faccende ed abita in te stesso: e così serra lo armario della mente tua ad ogni superflua cogitazione e le aprirai alle vere ricchezze della meditazione della Passione di Cristo, che mi meraviglio che mai pensiamo d'altro ».

E conclude: non si possono lasciare perfettamente le ricchezze tempo-

(66) « L'uomo doveria dilatare l'anima sua a sopportare li giudicii di Dio sopra delle sue cose temporali, corporali, spirituali, perchè egli è medico perfettissimo qual dà ad ogni malattia ottima medicina sanativa... e sopportando tu volentiera le sue penitenzie e giudicii in se stessi, te dico certamente che vinceraì Dio... il qual non si denega mai a quelli che si conformano al suo volere... » (*Ep. Fam.* c. 10).

(67) « Quanti si mettono a digiunare tanti giorni alla settimana o a far tale austerità

di disciplina o a dormir su la paglia o a far tale opere grave e totalmente contrarie alla sua complessione e sono qualche volta avvisati da quelli che sanno le astuzie diaboliche e pur vogliono perseverare e con la mente sua sono in tutto pertinaci. Tali sono martiri del demonio uccidendo il corpo per indiscrezione e l'anima per presunzione... Meglio è piegarsi secondo il consiglio delli prudenti che stare pertinaci negli giudicii proprii... » (*C. e V.* c. 15).

rali, se non si lasciano prima quelle dei sensi; nè si possono lasciare quelle dei sensi, se non si lasciano prima quelle dell'anima.

F. B. propugna anche una profonda interiorità della virtù religiosa della *castità*. Egli distingue tra continenza e castità: la continenza raffrena ogni illecito piacere, e potrebbe non essere virtù, ma effetto di frigidezza o debolezza. La « vera castità » di cui il religioso fa professione consiste nello sforzarsi d'acquistare « una integrità di corpo e di anima talmente che per amor di Gesù Cristo e per essa virtù si separi da ogni delectazione, corporale e mentale », fino a raggiungere un tale dominio dello spirito sul corpo che « vigilando o dormendo non sente più molestia di sensualità e per amor di tal virtù preferisce soffrire qualsiasi dolore e incomodità ».

Solo costoro possono rendersi superiori alla molestia di una continua battaglia (*De la Prof.* fol. 13).

Per giungere a tal grado di castità è necessaria molta energia con « abbondanza di lacrime, continua vigilanza, jejunii discreti, viglie e altre macezzazioni corporali, e in particolare, sobrietà che è un'abstinentia moderata e continuata » (*De la Prof.* fol. 14) (68).

« Tutto ciò che si mangia non dico con dilettazone, ma per dilettazone e non per necessità » nuoce alla castità ancorchè si tratti di « cibi vilissimi ».

« Per niun altro modo l'uomo si fa più simile alle bestie che per l'immondizia, ne si fa più simile agli angeli che per la castimonia ». (fol. 16). « Vorrei che fossi così quieto in te stesso che diventassi un omo angelico e possedessi tal virtù per la quale tu potessi imparare ogni scienza e sapienza et *etiam* li secreti di Dio li quali soli li spirituali possono conoscere » (*De la Prof.* fol. 17).

L'obbedienza, come la carità e « subvenzion » del prossimo, si deve « proporre ad ogni proprio bene e frutto spirituale e ogni sorta di orazione; eccetto l'ufficio al qual tu sei obbligato e ogni tua consolazione *etiam* spirituale che tu avessi in contemplazione ». (fol. 20).

« Più te dico che se attualmente parlassi con qualche santo o angelo e più se *etiam* parlassi con Dio, da tutti loro adimanda licenzia e con la benedizione venne a fare la obediencia ovvero l'opera di carità » (fol. 20).

Il voto di obbedienza non si fa, conclude F. B., « a tal prelado come a uomo, ma come vicario di Dio » e per « essa obbedienza l'uomo viene ottimamente congiunto con Dio al quale si sottomette totalmente per umiltà » (*ib.*).

L'interiorità delle virtù religiose trova il suo vertice nella virtù dell'obbedienza che suppone la virtù dell'umiltà: le virtù più profonde e più interiori del cristianesimo. Ma queste meritano una trattazione a parte, nella luce della teoria dell'amor puro, che ha tanta importanza nella dottrina spirituale di F. Battista.

(68) « Mai non ti levar da mensa che tu ti senti poco o assai aggravato, ma talmente che sempre tu sii espedito nelle tue

opere, così corporali come mentali, così dopo cibo come avanti » (fol. 15).

VI — ASCETICA DELL'AMOR PURO

Questo paragrafo continua il precedente perchè la dottrina dell'amor puro è una dottrina d'interiorità, è anzi il momento risolutivo e finale del dinamismo interiorizzante dell'ascetica battistiana. Il processo di purificazione ascetica, per via del combattimento spirituale, si risolve in un processo d'interiorizzazione. Più l'amor di Dio diventa perfetto e puro più diventa interiore fino a culminare nell'intima immediatezza d'unione fra volontà umana e volontà divina. Vittoria totale di se stesso è sinonimo di unione (intimità) totale. L'ascetica della vittoria di se stesso coincide con quella della vittoria contro tutto ciò che ostacola l'interiorità come immedesimazione della volontà dell'uomo con quella di Dio (69). Ma l'immedesimazione della volontà umana con quella divina suppone la morte completa dell'amor proprio. Il vero amor di Dio è libero da ogni amor proprio: il contrasto fra amor proprio e amor di Dio è assolutamente irriducibile. La carità verso Dio non cerca se stessa, ma soltanto Dio, ripete spesso F. B., richiamandosi ai testi paolini (*Charitas non quaerit quae sua sunt*, I Cor. 13, 5; *Nemo quod suum est quaerit*, I Cor. 10, 24, *Ep. Fam.* c. 26 e *passim*).

F. B. fa suo, ripetutamente, conducendolo fino alle estreme conseguenze, il famoso testo agostiniano: « *fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem amor Dei usque ad contemptum sui* » (*De Civ. Dei*, c. 28; P. L. t. 41, 436).

La morte completa dell'amor proprio, la esprime con diversi concetti tutti tra loro equivalenti e mutuamente implicanti: « spogliazione totale » (*Dev.* c. 7; c. 17; *Ep. Fam.* c. 12); « total separazione da se stesso » (*Ep. Fam.* c. 26); « total disperazione di se stesso » (*Ep. Fam.* c. 30) e « morte spirituale », « annichilamento » (*Dev.* c. 26) e soprattutto « odio santo, odio perfetto di se stesso » (*passim*).

Per questo « odio santo » di se stesso l'uomo « perde il tutto e trova il tutto » e l'anima sale verso le vette supreme dell'interiorità, secondo la legge generale: « tanto se ascende quanto se discende » nell'umiltà e nel disprezzo di sè.

Nella sostanza questa spogliazione e odio santo di se stesso, nei suoi diversi aspetti e nei suoi diversi gradi (sensibile, immaginabile, intellettuale) coincide con i diversi gradi di umiltà, di obbedienza, di carità e manifesta una sorprendente affinità di idee e persino di parole, con la dottrina di S. Giovanni della Croce (notte oscura dei sensi e dello spirito) e più ancora con S. Francesco di Sales (*Teotimo* cfr. specialmente ll. 8 e 9) (70).

(69) « Tra lo amante e lo amato non dev'esser alcuna cosa di mezzo » (*Ep. Fam.* c. 31). « Bisogna unirsi totalmente nello amato, tale che non ci resti alcuna discre-

panzia nè minorità di volontà » (*Ep. Fam.* c. 23).

(70) Cfr. BOGLIOLO L., *La dottrina spirituale di Fra Battista da Crema nella luce*

F. B. incentra tutto lo sforzo ascetico nella vittoria contro l'amor proprio, nelle sue diverse manifestazioni; a misura che l'anima si purifica e si libera dall'amor proprio, si rende intima a Dio. Amor proprio e amor di Dio stanno fra loro « come bianco e nero », i quali non possono stare nell'uomo nel medesimo tempo. L'amor proprio deve scomparire completamente nella totale conformità e sottomissione alla volontà di Dio sia per quanto riguarda i nostri beni temporali, come per i beni spirituali. Anche nel caso ipotetico in cui Dio rivelasse ad un'anima la sua condanna eterna, deve sottomettersi non « fintamente » (*Ep. Fam.* c. 26) ma realmente, « deve fiducialmente dire a Dio: per tuo amore sono apparecchiato a perdere il corpo e l'anima, le grazie, la gloria, te stesso » (*Ep. Fam.* c. 23).

Qui si prescinde, precisa il Nostro, dalla speranza, la quale sempre guarda al premio e ci si limita alla sola considerazione della carità. Sebbene, di fatto, speranza e carità stiano sempre fra di loro inseparabilmente unite, come « l'azione e la passione », tuttavia noi possiamo mentalmente e soggettivamente prescindere (*Ep. Fam.* c. 23). Con questa interiore, totale sottomissione, l'amor proprio rimane completamente annientato e distrutto nell'odio perfetto di se stesso che, positivamente considerato, è amore puro e vero di Dio.

E poichè le grazie, la gloria, il premio, non possono mai andar disgiunti dalla conformità alla volontà di Dio, chi accetta questa sottomissione non contrae « peccato, ma si consolida e cresce nella grazia. « Leva la propria volontà e non li serà l'inferno, sia la tua volontà una con quella di Dio e serai in Paradiso » (*Dev.* c. 17).

Il fare la volontà di Dio è inseparabile dal Paradiso, non soltanto di là, ma anche di qua, sulla terra per quanto all'uomo è possibile, così come fare la volontà propria, indipendentemente da Dio, è inseparabile dal peccato. Tale è la natura metafisica dell'amor di Dio, tale la natura metafisica del peccato. Fra Battista, amante del paradosso, si attarda eccessivamente in questa dialettica dei contrari per dimostrare che accettare l'inferno per conformarsi e sottomettersi alla volontà di Dio implica, di necessità, collocarsi in Paradiso.

Dopo aver letto, certamente ancora manoscritto, l'operetta sulla *Vera Devozione*, il suo santo discepolo spirituale, l'allora Mons. Gaetano Thiene, futuro Fondatore dei Teatini, tra gli altri chiarimenti, gli chiese ulteriori spiegazioni su questa questione dell'amor puro. F. Battista rispose ribadendo vivacemente il suo pensiero, e cercando di documentarlo, sulla base del dogma e della Scrittura. È nato così l'opuscolo *Epistola familiare*, tutto una vibrante apologia dell'amor puro.

F. B. vuol fondare la sua teoria sui testi scrittureali e nella luce degli esempi di Cristo, dell'Apostolo S. Paolo, di Mosè

di S. Giovanni della Croce, in « Vita Cristiana », 1949, pp. 40-51.

« Mi sforzo con Dionisio tuo a spogliarmi

da ogni cosa sensibile, immaginativa, intellettuale » (*Ep. Fam.* c. 31).

Anzitutto prende alla lettera il testo della Volgata del Vangelo di San Giovanni: « *Qui amat animam suam perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam* » (Jo. 12, 34-25) (71).

Quindi appellandosi a S. Agostino, a S. Giovanni Crisostomo, a Riccardo di S. Vittore, a Giov. Cassiano, a S. Caterina da Siena, egli interpreta nel senso dell'amor puro gli esempi di Gesù (*factus est pro nobis maledictus*, Gal. 3, 13), di Mosè che voleva esser cancellato dal libro della vita purchè fosse salvo Israele, di S. Paolo che bramava d'esser scomunicato da Cristo pur di guadagnare a Cristo i suoi fratelli giudei (Rom. 9, 3).

La difesa dell'amor puro fatta da F. B. è forse la più calorosa che conosca la storia della spiritualità cristiana. Egli raccomanda ai profani di non scandalizzarsi delle sue espressioni, perchè queste cose non si comprendono bene se non da chi le sperimenta e le vive, e conclude: non « esser giusto che uno calzolaro giudichi uno speciale, o un barcarolo giudichi un orefice ».

Alla documentazione scritturale e patristica, egli unisce la difesa dell'ortodossia, insistendo che questo modo di agire e di pensare è « mettere una cosa impossibile come se fosse possibile » (*Ep. fam. c. 24*); è un « collocarsi in Paradiso » (*ib. c. 26*); « è amare veramente se stesso ». « Questo odio è vero amore », (*Ep. fam. c. 24*); « è cominciare veramente a vivere (*ib.*); « Non è perdere la grazia, ma un trascendere a un superiore grado di grazia » (*Ep. fam. 23*); « è operare contro la carità per una carità superiore », (« cambia solo il modo dell'amore », *Ep. fam. 23*); « è un operare *con* mercede, ma non *per* la mercede » (*ib.*); è un parlare « per eccesso ». Quando dunque Mosè e S. Paolo affermano di aderire, anzi desiderare, la condanna eterna per la salvezza delle anime, non agiscono contro la carità e contro la grazia di Dio, non « contraggono » il peccato, ma soltanto se lo « appropriano », perchè non è lecito commettere nemmeno il minimo peccato veniale per salvare qualsiasi anima (*Ep. fam. c. 23*). « È l'eccesso dell'amore che comanda una cosa e ne vuole un'altra » (*Detti, 8, 2*).

È chiaro dunque che l'atteggiamento del volitivo F. B. è agli antipodi della supina rassegnazione quietistica o anche semiquietista. Un richiamo al contesto del suo pensiero, toglie alle sue espressioni qualsiasi senso meno ortodosso. Evidentemente il sacrificio dei propri beni spirituali, è puramente *condizionale e strumentale*. È un esercizio ascetico psicologico: il premio della carità è eliminato dalla psiche (soggettivamente), non dalla realtà (oggettivamente e ontologicamente). È un sacrificio reale (e non soltanto « finito ») in quanto reale è la disposizione psicologica interiore ed è un sacrificio di ordine mistico, il quale nonchè separare dalla grazia e dalla gloria eleva l'una e l'altra ad un grado superiore e ne assicura maggiormente il possesso.

F. B. si trova esattamente nella linea di quegli Autori il cui pensiero

(71) È noto che, confrontando il testo latino con quello greco, *anima* in italiano de-

v'essere reso con « vita », nel senso di vita fisica.

molto esattamente chiarisce e precisa, nel suo ottimo trattato di teologia spirituale, il Meynard (72).

Nè si pensi che F. B. con il suo modo di parlare tradisca l'intellettualismo domenicano e tomista e si collochi invece nel volontarismo.

Il Rousselot nel suo celebre studio sulla storia dell'amore nel Medioevo, si lascia troppo prendere la mano dall'idea di due concezioni opposte dell'amore e ne fa due correnti l'una contro l'altra armata in atteggiamento irconciliabile (73). In realtà si tratta soltanto di accentuazioni di due diversi aspetti e null'altro. L'aspetto « fisico » e l'aspetto « estatico » dell'amore, per usare la terminologia del Rousselot, convivono sempre insieme nella tradizione cattolica e sono sempre necessariamente compresenti: è un'implicanza assoluta derivante dalla stessa nozione di creazione. Ne abbiamo una prova inequivocabile e autorevolissima in S. Tommaso (74).

F. B. accentua fortemente l'aspetto estatico senza escludere l'aspetto « fisico », come abbiamo veduto sopra dove afferma che questo vero odio di sé è « vero amore », poichè lasciando la propria volontà, l'uomo « si colloca in Paradiso ».

L'accentuazione dell'aspetto estatico dell'amore non sgancia F. B. dalla linea intellettualistica agostiniana, domenicana, tomista. L'eccesso di carità segna il trapasso dalla fase ascetica alla fase mistica. Da questo momento le facoltà umane, intelletto e volontà, si vengono a trovare, sotto il prevalente influsso divino, in una specie di passività, nei confronti dell'attivismo ascetico.

(72) « Certe anime sante, ardenti d'amore, giunsero a volte fino al sacrificio *condizionale* della beatitudine, dicendo a Dio che volevano amarlo unicamente per lui solo, e che, quand'anche, le volesse precipitare nell'inferno, esse non cesserebbero mai di amarlo. Questi amorosi trasporti traggono momentaneamente l'anima come fuori di se stessa, in certo modo l'accecano, e le fanno considerare la gloria e le delizie del cielo, come qualcosa d'indipendente da Dio. Mosè, S. Paolo ed altri ancora, che provarono questi pii slanci d'amore, mai non desiderarono d'essere separati da Dio con volontà deliberata e assoluta; si trattava di una supposizione impossibile; era per dire ch'erano disposti a tutto, fino a sacrificare la propria felicità, se le leggi della giustizia lo permettessero e se Dio per un istante potesse cessare d'amare quelli che lo amano » (P. A. MEYNARD, *Trattato della vita spirituale, ossia Piccola Somma di Teologia Ascetica e Mistica*..., Ediz. Ital. Torino, Marietti, 1937, p. 240. Cfr. anche *Dictionnaire de Spiritualité*, art. Abandon, t. I, col. 12, 13).

F. B., come s'è visto, giunge addirittura

a separare la volontà di Dio da Dio stesso: son pronto a lasciare *te*, per fare la *tua* volontà.

(73) ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters » Bd. VI, Heft 6, Münster in W., 1908.

(74) S. Tommaso identifica, nell'amore della creatura verso Dio, l'amore « fisico » con quello « estatico ». L'amore di amicizia verso Dio non soltanto: « *extasim facit quia ponit amantem extra seipsum* », ma poichè la creatura rispetto a Dio sta come la parte al tutto, *totaliter ponit creaturam extra se*. L'amore della creatura verso Dio è dunque « estatico » in modo totale, ma la creatura rispetto a Dio ha ragione di parte, dunque questo medesimo amore « estatico » è il più « naturale » (« fisico ») che la creatura possa avere. La concezione tomista è la più splendida sintesi delle due concezioni dell'amore. Cfr. S. THOMAS, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, n. 428-432 (Edizione Pera, Torino, Marietti).

In mistica anche S. Tommaso è volontarista nel senso della *subordinazione passiva dell'intelligenza e della volontà* alla mozione carismatica. L'anima, nella conoscenza mistica, conosce in modo opposto al normale. Nella conoscenza ordinaria, umana, le cose conosciute si fanno presenti all'anima *secundum modum cognoscentis*, nella conoscenza mistica *secundum modum obiecti cogniti* e la volontà stessa segue piuttosto l'iniziativa divina che non la propria.

Se questo si può ancora chiamare volontarismo, allora anche F. B. è volontarista, ma rimane un volontarismo tomista, in quanto nella fase mistica anche S. Tommaso ammette una passività, o se si vuole, un'estasi della volontà e dell'intelligenza.

Tuttavia l'eccessiva insistenza del Nostro A. su questa questione, l'imprecisione, il gusto del paradosso, la violenza impetuosa dello stile, l'inopportunità di divulgare in mezzo ai semplici fedeli un particolare difficile, e non comune, della vita mistica, la mancanza di una « summa di dottrina spirituale », quale noi abbiamo oggi, dopo S. Francesco di Sales e S. Giovanni della Croce, giustificano appieno la censura del Concilio Tridentino *donec emendentur*, apposta alle sue opere.

Uno scritto dove si rinnovassero, con esagerata insistenza, taluni aspetti singolari e secondari della vita mistica, anche oggi difficilmente potrebbe passare senza censura.

Occorre però essere obiettivi e imparziali e rilevare che anche in F. B. la dottrina dell'amor puro, nel suo aspetto meno opportuno, è un particolare secondario, concesiuto in modo elefantico, nell'insieme dei suoi scritti, in seguito alla richiesta spiegazione di S. Gaetano Thiene e forse, più ancora, come reazione contro le male lingue.

Ne viene turbata l'armonia delle linee che compone il suo edificio spirituale; armonia che può essere facilmente ricostituita come pensiamo d'aver fatto con i paragrafi che siamo venuti tracciando.

LUIGI BOGLIOLO S. D. B.

IL III CONVEGNO DEI SUPERIORI DEI SEMINARI D'ITALIA

Nell'occasione della Beatificazione di Pio X, a Roma convennero da ogni parte d'Italia, Rettori, Direttori Spirituali e Professori dei Seminari per il III° Convegno indetto dalla S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi.

Si può veramente dire che furono tre giorni fecondi di lavoro, di scambio di vedute, di conclusioni, per quello che lo poterono permettere i vari temi, e soprattutto si notò un desiderio grande d'aver luce e direttive per la soluzione di alcuni problemi più urgenti, posti oggi dall'educazione del giovane clero.

I temi trattati furono cinque:

- 1) Vocazione e formazione morale del seminarista.
- 2) Formazione morale del seminarista e preparazione all'apostolato.
- 3) Formazione intellettuale del seminarista nelle scienze sacre.
- 4) Formazione intellettuale del seminarista nelle lettere e nelle scienze.
- 5) Formazione sociale e questioni economiche.

Sotto l'abile direzione di Mons. Confalonieri, Segretario della S. Congregazione dei Seminari, tutti i vari temi vennero trattati con competenza, interesse e serenità, ma in special modo i primi due, dove ancora una volta la discussione si accese sul problema della vocazione e su quello della preparazione all'apostolato.

Avendo avuto maggior risonanza su questi due temi rispettivamente la tesi di P. Marchetti e di Mons. Landucci, ci permettiamo di presentare alcune osservazioni in proposito, col fine di chiarire alcuni punti controversi che meritano tutta la nostra attenzione.

A — PRECISAZIONI SULLA VOCAZIONE

I. *Necessità di risolvere un problema.*

P. Venturini nel fascicolo I (ottobre 1951) della rivista « *Seminarium* » così riferiva il punto riguardante la non obbligatorietà della vocazione allo stato ecclesiastico: « Il non seguire l'invito della grazia allo stato ecclesiastico, non costituisce peccato, nè mortale, nè veniale e nemmeno imperfezione morale. Ciò non vuol dire che non vi sia colpa d'altro lato cioè per negligenza, trascuratezza, rifiuto di mezzi di corrispondenza. Ma il rifiuto di seguire la vocazione non costituisce peccato... C'è chi afferma che la questione non è ancora del tutto risolta: e noi continueremo a tenerla viva, finchè la soluzione sarà pacifica ».

Ora ci pare che tutti debbano convenire sulla necessità di dare presto una soluzione adeguata del problema, perchè troppo è importante e perchè troppe sono in pratica le conseguenze dell'una e dell'altra sentenza.

Veramente, se le singole sentenze fossero valutate nella loro giusta luce, con le distinzioni e le spiegazioni con cui vengono presentate, si troverebbe che non differiscono poi enormemente l'una dall'altra e che il dissenso è piuttosto teorico e verbale che non pratico e entitativo. Ma l'esperienza insegna che bene spesso esse vengono prese globalmente in ciò che hanno di più caratteristico e vengono applicate senza discernimento, e allora le conseguenze non si fanno attendere. Così il dire che la vocazione « per sè » non obbliga, anche se ci possa essere colpa per altri motivi, dà facilmente l'impressione d'una perfetta libertà di scelta non tanto in astratto quanto in concreto, e ingenera perciò una falsa coscienza, come se uno, *senza conseguenze*, potesse trascurare i consigli e le grazie di Dio.

II. *Obbligatorietà di un consiglio.*

Bisogna a questo proposito distinguere chiaramente tra cognizione teorica dell'esistenza d'un consiglio o bontà più eccellente d'uno stato di vita in generale, e la cognizione vitale-pratica che uno ne acquista quando, per la grazia di Dio (*Non omnes capiunt verbum istud — Quis potest capere capiat*) vede e sente che questo è lo stato migliore per lui, è quello a cui lo chiama il Signore.

La prima cognizione puramente teorica, generale, non obbliga nessuno, la seconda invece concreta individuale *obbliga sempre*.

Non si tratta evidentemente di obbligo giuridico, ma di obbligo morale, di coscienza.

Mi pare che sia stata questa la mente del Santo Padre, quando parlando alla chiusura del congresso generale dei Religiosi (8 dicembre 1950) così si

esprese: « Nessuno è obbligato a *prefiggersi* l'osservanza del consiglio evangelico dell'obbedienza perfetta, la quale ha per fondamento quella norma di vita che esige la rinuncia alla libera disposizione della propria volontà; nessuno, ripetiamo, è obbligato: nè singoli uomini, nè comunità...

« Ma *inganna* e si *sbaglia*, colui il quale, a chi gli chiede consiglio per entrare nello stato religioso, propone di seguire soltanto la norma della libertà, *dannosamente* trascurando l'inclinazione dall'animo e l'impulso della grazia di Dio. Pertanto se l'invito della voce di Dio chiama qualcuno con segni sicuri alla vetta della perfezione evangelica, messa da parte ogni esitazione, allo scopo di attuare questo sublime proposito, gli si proponga la libera immolazione della libertà, richiesta dal voto di obbedienza...

« Nessuno venga costretto, contro il suo volere, a questo sacrificio; ma se c'è chi lo vuole, nessuno mai vi sia che lo dissuada, e tanto meno che lo trattenga ».

Queste parole, così gravi e così importanti del Santo Padre, quantunque trattino solo della vocazione religiosa, meritano un po' di commento, perchè possono gettare luce sull'intero problema della vocazione.

« Nessuno è obbligato a *prefiggersi* ». Notiamo l'oculata scelta del verbo, che sembra voler significare che nessuno, data la conoscenza puramente teorica della maggior prestanza del celibato e della vita religiosa sullo stato matrimoniale, è tenuto a *prestabilirsi* quello stato di vita.

« Ma *inganna* » chi indica ad altri la sola via della libertà, e si *sbaglia* chi crede che la si possa scegliere liberamente, dannosamente trascurando l'inclinazione dell'animo e l'impulso della grazia di Dio. Dunque *bisogna*, è *doveroso* tener conto sia delle inclinazioni naturali che delle soprannaturali.

Evidentemente qui il Santo Padre, come spiega subito dopo, parla di quelli che hanno segni sicuri di essere chiamati per questa via. Questi segni sicuri non produrranno mai una certezza metafisica, ma daranno a quelli che hanno buona volontà, quella certezza morale che è sufficiente per operare umanamente.

« Nessuno venga costretto contro il suo volere »: ed è evidente, perchè la costrizione esterna, giuridica, non è ammessa che per i precetti; « ma nessuno mai dissuada altri o li trattenga, se essi lo vogliono »: e questo dimostra chiaramente che questi ultimi sono tenuti a seguire la vocazione, perchè se fosse cosa perfettamente indifferente e non cattiva in sè, non ci sarebbe niente di male a suggerire loro e a persuaderli di scegliersi un'altra via.

III. Fonti e carattere dell'obbligazione.

È bene qui specificare chiaramente la sorgente dell'obbligazione. Essa è duplice:

1) La prima sorgente dell'obbligazione è la vocazione stessa e cioè la chiamata, l'invito di un Dio, onnisciente e infinitamente amante della

nostra anima, a scegliere lo stato di vita da Lui indicato. E questa obbligazione procede dall'amore che noi nutriamo per Dio.

2) La seconda è il dovere di essere ragionevole e prudente nell'agire, di guisa che anche se il seguire la vocazione fosse cosa in sè indifferente, ed esistesse solo la conoscenza teorica generale di uno stato migliore, saremmo ancora tenuti a seguirlo, (qualora non vi fossero ragioni particolari che ci persuadessero quello stato non essere per noi) per l'amore che dobbiamo a noi stessi, dato che abbiamo la tendenza naturale alla felicità e che nel campo naturale non si trova alcuno che in concreto lasci una felicità più grande per una minore. In altre parole, stimiamo che la scelta d'un bene minore senza motivo proporzionato sia irragionevole e perciò colpevole, dato che non esistono atti indifferenti. Tutto ciò nell'ipotesi che noi discerniamo chiaramente la nostra situazione. In caso di dubbio manterremo evidentemente la nostra libertà, secondo i principi d'un sano probabilismo.

In altre parole, come davanti ad un altro uomo costituito in autorità, così davanti a Dio, tre sono gli stati in cui possiamo venirci a trovare:

- 1) possiamo ricevere un comando;
- 2) possiamo ricevere un consiglio;
- 3) non abbiamo ricevuto nè comandi nè consigli.

A questa triplice situazione devono corrispondere tre soluzioni diverse: obbligo interno morale e esterno giuridico, obbligo solo interno morale, libertà.

Chi può dire, ragionando umanamente, che non siamo tenuti in nessuna maniera a seguire il consiglio d'una persona competente, prudente, che ci vuol bene? Evidentemente questo obbligo varia secondo i gradi di competenza, di prudenza, e di amore di questa persona a nostro riguardo; e di questo giudizio di competenza, prudenza, amore, in ultima analisi saremo noi i giudici. Ma nessuno ci dirà mai di agire, come se tale consiglio non l'avessimo ricevuto, e ciò collo specioso pretesto che siamo liberi e che quella persona non ci ha comandato nulla.

Quando poi al posto di una persona fallibile e limitata, si mette Iddio infallibile e infinito nelle perfezioni, chi oserà mai tirare tali conseguenze?

Evidentemente tale obbligatorietà del consiglio si distingue chiaramente dall'obbligatorietà del precetto, potremmo quasi dire che è di un'altra specie, ma è pur sempre un obbligo. Appartiene alla specie degli obblighi imperfetti. Gli obblighi imperfetti sono quelli di cui dobbiamo render conto soltanto a Dio e di cui non v'ha persona che abbia il diritto di imporcene l'adempimento: tali sono i doveri di carità e di gratitudine. Siamo obbligati a fare elemosina, se abbiamo del superfluo; ma il povero non può esigerla come un debito. Siamo obbligati ad essere riconoscenti verso i nostri benefattori; ma essi non possono esigere gli atti della nostra gratitudine. Se potessero imporli, i servizi reciproci non sarebbero più a titolo gratuito, ma oggetto di convenzione rigorosa.

Nell'ipotesi della sentenza contraria non si capisce affatto come rigettando un consiglio individuale di Dio, si possa dire che si adempie ancora il *precetto* della carità, che ci impone di amar Dio con tutta la mente, con tutto il cuore, con tutte le forze, con tutto noi stessi.

Forsechè, quando si ama *con tutto il cuore* una persona, se ne trascurano i consigli? Anzi, se ne soddisfano fino i più piccoli desideri. E perchè si dovrebbe agire diversamente con Dio, e illudersi di osservare egualmente il primo precetto della carità?

A chiarire ulteriormente detta questione serviranno ancora alcune considerazioni.

IV. Origine del consiglio.

Possiamo domandarci: « Perchè Dio ci dà la vocazione in forma di consiglio invece che di precetto? ». Per rispondere con maggior chiarezza a questa domanda, prendiamo lo spunto dal consiglio umano, e togliendo da detto consiglio tutto ciò che vi è di imperfetto, arriveremo al consiglio divino che non ammette imperfezioni.

Nell'uomo si dà un consiglio:

1) o perchè non si ha il potere di comandare, come avviene tra uguali, o tra un inferiore e un superiore;

2) o perchè non si vuole comandare, e ciò per vari motivi:

a) perchè non si sa bene se in concreto ciò sia meglio, e non si osa quindi imporre la soluzione;

b) perchè si giudica la cosa una minuzia, e non si vuole rendersi pesanti insistendo su cose piccole (*de minimis non curat praetor*);

c) perchè si vuole che l'individuo abbia maggior merito facendo liberamente ciò che dovrebbe fare per stretto dovere.

Evidentemente applicando la cosa a Dio, dobbiamo escludere in Lui ogni imperfezione, e si deve pure escludere che il consiglio sia dato da Dio al posto del precetto, al fine di ottenere da noi una minor perfezione. Dobbiamo quindi concludere che Dio ci dà dei consigli:

1) non perchè non ci possa comandare, ma perchè non ci vuole comandare;

2) non perchè non sa o non cura le piccole cose, dato che tutto è sottoposto alla sua provvidenza, ma perchè vuole che noi meritiamo di più.

È chiara dunque la risposta all'obiezione: « Se Dio volesse veramente che seguissimo una determinata vocazione, ce la darebbe sotto forma di comando, non di consiglio ».

Rispondiamo: un buon padre molte volte esprime con un desiderio ciò che potrebbe esigere con un comando, e lo fa solo per aver una prova di più dell'amore del figlio, e non perchè non voglia la cosa desiderata.

V. Distinzioni ulteriori tra consiglio umano e consiglio divino.

Un'altra distinzione importante tra consiglio divino e umano è che mentre il consiglio umano non illumina la mente, non fortifica la volontà, non fornisce ordinariamente i mezzi per operare, il consiglio divino dà tutto questo in maniera sovrabbondante, per mezzo delle grazie attuali secondo le leggi della sua provvidenza.

Non è quindi mai un puro consiglio verbale, ma è un atto dell'amore di Dio che vuole innalzare l'uomo ad un grado maggiore di perfezione, in vista del piano universale divino della salvezza di tutto il genere umano in un determinato grado di gloria.

Non c'è da meravigliarsi che quando si va al fondo di un problema ci si imbatte col problema fondamentale per noi, quello della nostra predestinazione. Non intendiamo però inoltrarci su questo punto, ma concludere solamente ad un nuovo motivo di obbligatorietà per il consiglio che viene da Dio.

La nuova teoria della libertà sembra non fare alcun conto della dottrina tradizionale riguardante l'obbligo di seguire le divine ispirazioni e di corrispondere alle grazie del Signore. Mentre il Contenson (*Theologia mentis et cordis*, lib. VI, diss. II, cap. I, art. III), per citare un autore, dice espressamente: « *Triplex est regula bonae operationis, lex aeterna, ratio recta, et divina voluntas cognita vel per praeceptum, vel per inspirationem* ».

Siamo liberi ma siamo responsabili. Il Signore ha detto che dovremo rendere conto di ogni parola oziosa, quanto più di tutte le grazie che Egli ci ha fatto e che noi abbiamo trascurato. E Bossuet (Edit. Lebarq, t. II, pp. 215-216), commentando questa verità, così si esprime: « *La fausse liberté, c'est de vouloir faire sa volonté propre; mais notre liberté véritable, c'est que notre volonté soit soumise à Dieu, car, puisque nous sommes nés sous la sujétion de Dieu, notre liberté n'est pas une indépendance. Cette affectation de l'indépendance, c'est la liberté de Satan et de ses rebelles complices* ».

VI. Risposta ad una obiezione.

Si potrà obiettare: « Ma noi non conosciamo con certezza se detto consiglio venga da Dio ». Rimandiamo a S. Tommaso per la risposta diretta alla obiezione. Ci limitiamo a precisare: Non bisogna dimenticare che sarebbe contro la provvidenza di Dio, dire che Dio ci dà una vocazione e non ci dà i mezzi per conoscerla. Evidentemente bisogna aver l'orecchio disposto per intendere la sua voce, ma non c'è alcun dubbio che se faremo quello che sta da noi arriveremo a conoscere con relativa facilità la nostra vocazione.

D'altra parte: Che ci stanno a fare tutte le regole date dagli scrittori di ascetica e dai santi per il discernimento degli spiriti?

La nuova sentenza sulla libertà della vocazione ha dato un frego su tutti questi trattati, e ha semplificato d'un colpo il problema, non tenendo nessun conto di tutto ciò. Ma *quod nimis probat nihil probat*.

Se dovessimo ammettere l'impossibilità pratica di conoscere se una vocazione venga o no da Dio, dovremmo del pari ammettere l'impossibilità pratica di distinguere i miracoli operati da Dio, dai prodigi operati dal demonio: dato che in molti casi sono solo criteri morali quelli che ci danno tale certezza; e così andremmo contro una delle tesi principali della teologia fondamentale e cadremmo in uno scetticismo pratico.

E se ci sono dei casi in cui la cosa rimane difficile, è buon criterio di metodologia illustrare i casi oscuri con quelli chiari, e non erigere tale perplessità di qualche caso eccezionale a norma generale per la soluzione del problema della vocazione.

Si conclude quindi ancora una volta:

1) Evidentemente è libero chi non ha ricevuto nè comandi nè consigli; quantunque sia sempre in obbligo di agire ragionevolmente e di tener conto delle qualità che il Signore gli ha dato.

2) Gode press'a poco della stessa libertà, chi dopo seria inquisizione non veda chiaro di essere chiamato da Dio. Se però egli avesse trascurato di pregare, e fosse stato pigro nel seguire le ispirazioni, sarebbe responsabile in causa della perdita della vocazione.

3) Chi al contrario non ha motivi per dubitare della chiamata, *deve* seguirla; e tutte le volte che per negligenza o altra passione non seguirà l'ispirazione ricevuta, peccherà.

VII. *Motivi per non seguire il consiglio ricevuto.*

Abbiamo esaminato sopra i motivi per cui si può dare un consiglio, invece di un comando. Non ci pare fuor di luogo far una breve analisi dei motivi per cui non si segue un consiglio ricevuto. Essi sono generalmente i seguenti:

1) Perchè si dubita della competenza, della prudenza, dell'amore disinteressato di chi ci dà il consiglio.

2) Perchè non si è sicuri che detto consiglio sia stato rivolto a noi in particolare.

3) Perchè non ci pare di aver la forza per attuarlo.

4) Perchè il consiglio cozza con un dovere a cui siamo tenuti o con un altro consiglio ricevuto.

5) (Che riassume in parte i precedenti). Perchè pur vedendo la cosa migliore in sè, non la vediamo tale per noi in concreto.

6) Perchè preferiamo far una cosa migliore di quella consigliata.

7) Perchè preferiamo la nostra comodità al sacrificio che il seguir detto consiglio richiederebbe, e preferiamo perciò un bene di ordine inferiore per accontentare le nostre passioni.

— Il primo caso non si applica, riguardo alla vocazione, dato che essa proviene da Dio.

— Nel secondo e terzo caso non siamo tenuti, e facciamo bene, facciamo opera meritoria a non seguire il consiglio.

— Nel quarto, quinto e sesto caso siamo in obbligo di non seguire il consiglio.

— Nel settimo caso: c'è sempre peccato.

Vorremmo sperare di aver dato un piccolo contributo alla soluzione di questo importante problema, anche se le ragioni da noi addotte non tenessero affatto. E questo perchè anche gli errori servono per precisare meglio la dottrina opposta. Ci ripromettiamo, appena il tempo ce lo permetterà, di approfondire ulteriormente l'argomento, nella speranza di poter contribuire alla soluzione definitiva.

B — PRECISAZIONI SULLA DIREZIONE DEI SEMINARI

Ci permettiamo in secondo luogo di fare alcune osservazioni ai « Nove punti » presentati da Mons. Landucci al III Convegno Romano dei Superiori e dei Professori dei Seminari d'Italia, e pubblicati nello stesso numero di « Seminarium » (ottobre 1951).

Essi dicono testualmente:

1) Le maggiori esigenze apostoliche moderne richiedono una formazione ecclesiastica *più forte* che in passato. Tale maggior forza non può derivare *principalmente* che da *convinzioni più profonde*, maggior spirito di *rinnegamento* dei propri comodi, più intenso *spirito soprannaturale*.

2) L'utile e auspicato sviluppo delle *virtù naturali* richiede, non meno dello sviluppo delle virtù soprannaturali, la *mortificazione* delle passioni ribelli.

3) Tale sviluppo delle virtù naturali precede ovviamente, in ordine logico, quello delle virtù soprannaturali. Ma in *ordine esecutivo i due sviluppi s'accompagnano e s'intrecciano assieme*.

4) Lo sviluppo della *buona personalità* non si ottiene abituando a fare il proprio comodo, ma abituando al *dominio e rinnegamento di sé* e al farsi apostolicamente *tutto a tutti*.

5) L'indebolimento dello spirito di disciplina che non di rado si rivela nei seminaristi via via che ascendono alle classi superiori, dipende dal sopravvento della *immortificata personalità naturale* sulla *personalità soprannaturale*.

6) *Autoformazione* non significa farsi una propria regola a capriccio, come *autodominio*, non significa rendersi indipendenti dall'altrui comando. Ma significa aderire con tanto ardore e convinzione alla regola imposta, con tanta soprannaturale obbedienza, unità e sacrificio, da essere capaci di im-

porsene una analoga *da soli* quando si è liberi e di *assoggettarsi* a suo tempo volenterosamente alle *prescrizioni del vescovo*.

7) *Spirito di iniziativa* non vuol dire spirito di *presuntuosa indipendenza* dalle superiori direttive. Ma significa intelligente e volenterosa *assimilazione, collaborazione, attuazione*. L'opportuna libertà di iniziative, le iniziative, le utili discussioni, i progressivi contatti esterni mirano a rendere tale assimilazione più intima.

8) L'obbedienza così detta di *giudizio* non contrasta alla maggiore razionalità di convinzioni e di consapevolezza, reclamate dalla formazione moderna. Essa anzi è oggi particolarmente richiesta come *farmaco dell'orgoglio* giovanile e condizione dell'*assimilazione* di cui nel punto precedente.

9) La più illuminata direzione di seminario non riuscirà a infondere, in via ordinaria, una veramente intima formazione, senza una penetrante azione del *direttore spirituale*.

Se non erriamo, almeno così ne avemmo l'impressione assistendo al Convegno, i « Nove punti » di Mons. Landucci furono implicitamente una risposta alle parole di P. Lombardi, o almeno vollero essere una precisazione sui problemi e le preoccupazioni sorte in seguito alla sua relazione, che aveva accentuato l'aspetto umanistico nella formazione dei chierici.

P. Lombardi aveva anzi sottolineato che questo era il lato più nuovo e geniale della esortazione del Papa, che questo era il nuovo spirito a cui il Santo Padre voleva si uniformasse la nuova formazione dei seminaristi.

Ora ci sia permesso far notare che tutti, sia i sostenitori del metodo tradizionale nella formazione dei chierici, sia coloro che auspicano un'adattamento alle esigenze dei tempi, tutti dico, almeno a parole, vogliono dare una formazione scelta, virile, eroica, soprannaturale. Ma questo non è il punto centrale della questione. Quello che si desidera sapere è: Come si otterrà questa formazione di ordine superiore richiesta dalla necessità dei tempi?

C'è un sistema fondato sulla autorità, su una disciplina inflessibile, su una certa distanza tra superiore e inferiore (sempre supponendo nel superiore il massimo zelo per il perfezionamento del seminarista) e un sistema fondato sulla familiarità, sull'amore, su una comunanza di vita a tutta prova. Ci si domanda quale dei due convenga di più ai tempi nuovi. Non ci domandiamo evidentemente quale sia il più largo, il meno esigente, o quale il più severo, il più intransigente; ma quale ottenga più facilmente oggi l'effetto di una formazione soda e imbevuta al cento per cento dello spirito di N. S. Gesù Cristo.

È questione di modo non di sostanza, di opportunità più che di valore intrinseco.

È noto a tutti che la spiritualità di S. Francesco di Sales non è affatto inferiore alla spiritualità di S. Giovanni della Croce; quantunque a prima vista possa sembrare meno austera e più umana.

Non si tratta di trascurare qualche cosa che sia richiesto per raggiungere la santità o di prefiggersi una santità di secondo grado, ma si tratta solamente di saper scegliere il modo e il tempo opportuni per tale risultato.

S. Filippo Neri diceva ai giovani: state fermi, se potete. E se non potete: gridate, saltate, purchè non facciate peccati.

D. Bosco, nelle poche pagine sul sistema preventivo, scrive: « Si dia ampia libertà di saltare, correre, schiamazzare a piacimento. La ginnastica, la musica, la declamazione, il teatrino, le passeggiate sono *mezzi efficacissimi per ottenere la disciplina*, giovare alla moralità e alla sanità ». E altrove: « Non basta amare i giovani, ma bisogna che essi si accorgano di essere amati; che essendo amati in quelle cose che loro piacciono, col partecipare alle loro inclinazioni infantili, imparino a veder l'amore in quelle cose che naturalmente loro piacciono poco; quali la disciplina, lo studio, la mortificazione di se stessi; e queste cose imparino a fare con slancio ed amore » (1).

Evidentemente c'è spirito e spirito. Ma ci si può chiedere quale sia lo spirito che prepara meglio alla vita, almeno per la gran massa. Non è detto che la disciplina di famiglia sia meno esigente della disciplina autoritaria, che anzi in un certo senso è più esigente, perchè non si accontenta di una esecuzione esteriore, ma vuole una esecuzione virtuosa.

Tre ci sembra che siano i punti da tener specialmente presenti, per ottenere una buona formazione sacerdotale:

- 1) Conoscere bene i seminaristi.
- 2) Formarli bene interiormente.
- 3) Prepararli bene alla vita di domani.

I. Conoscere bene i seminaristi.

Questa è la prima condizione di qualunque opera educativa. Se non si riesce ad acquistare detta conoscenza, sarà soffocata ogni azione formativa.

Il Cardinal Saliège, parlando del punto di partenza dell'educazione dice a questo proposito: « *Voulez-vous réellement, sincèrement, conduire un homme à un but définit? Avant tout préoccupez-vous de le prendre là où il est. Il faut commencer par là. C'est du pur bon sens. C'est le secret de tout secours. Si vous le prenez là où il n'est pas, en réalité vous ne le prenez pas.*

Pour aider réellement un homme il faut en savoir plus que lui. Cela ne suffit pas. Il faut savoir ce qu'il sait. C'est sur ce dernier point que pèchent certains professeurs dont le savoir ne sert de rien. Ils prennent l'élève là où il n'est pas. L'élève ne peut les suivre. C'est évident. Ils sont les seuls à s'en étonner.

« *C'est vrai qu'on ne fait pas assez parler l'enfant et le jeune homme. Souvent l'éducateur ne connaît pas le milieu où vit l'élève.*

(1) *Memorie Biografiche*, XVII, p. 116.

« Comment pourra-t-il le former en fonction de ce milieu; comment pourra-t-il savoir tous les problèmes que pose la vie chrétienne dans un milieu déterminé? »

« On pense à un milieu idéal, abstrait, qui n'existe pas. »

« Le milieu concret, c'est l'intéressé seul qui peut le faire connaître, qui peut dire les difficultés qu'il y rencontre pour l'épanouissement de sa vie chrétienne. »

« Faisons parler, sachons écouter » (2).

Ora in un seminario dove non regna lo spirito di famiglia, una certa familiarità fra professori ed alunni, dove regna al contrario sovrana la disciplina, fondata unicamente sull'autorità, la quale fa marciare tutta la casa ad orologio, è ben difficile conoscere gli allievi. Si verrà a conoscenza delle trasgressioni pubbliche fatte contro il regolamento... e nulla più. Il lasciare invece una certa libertà, il comandare esprimendo dei desideri, manifesta molto meglio l'impegno che ognuno ha a riguardo della sua formazione... e si può quindi intervenire a tempo opportuno con risultati sorprendenti. D. Bosco diceva: « Sappiamo farci ubbidire senza comandare ».

Non bisogna poi essere troppo correvi a lanciare sugli alunni la colpa di certe inosservanze.

Dice il Cardinale Saliège: « Quand un élève est paresseux ou indiscipliné, ne cherchez pas ailleurs: c'est le professeur qu'il faut amender, ou le régime, ou les deux à la fois » (3).

E siccome si potrebbe obiettare che il cardinale ama il paradosso e quindi non si deve prendere alla lettera, citerò D. Bosco, che non amava nè i paradossi nè gli slanci poetici, ma parlava pacatamente, pesando parola per parola. Egli dice: « Se vediamo sovente riuscire inutile l'opera nostra, e non ricavare dalla nostra fatica che triboli e spine, credete, o miei cari, lo dobbiamo attribuire al difettoso sistema di disciplina » (4). « Ricordiamoci che la forza punisce il vizio, ma non guarisce il vizioso. Non si coltiva la pianta curandola con aspra violenza, e non si educa perciò la volontà gravandola con giogo soverchio » (5).

Termino con una citazione di una santa educatrice, la beata Verzeri: « Nella direzione delle giovani dovete usare della massima discrezione... adattatevi alla tempra, all'indole, alle inclinazioni e alle circostanze d'ognuna. »

« Analizzate l'anima di ciascuna, osservatene gli andamenti, studiatene le propensioni ed i moti più intimi per conoscerla a fondo, per formarne fondato giudizio, e su questo regolare il modo con cui dovete giudicare ciascuna. Alcune vorranno un trattamento grave, altre affabile; alcune rigido, altre dolce; alcune riservato, altre facile e confidenziale. Date a ciascuna quanto le si confà, perchè questo ci vuole e non altro per condurle alla virtù. »

(2) *Les menus propos*, vol. III, p. 7 e 8.

(3) *Op. cit.*, p. 16.

(4) *M. B.*, vol. XVI, p. 443.

(5) *M. B.*, vol. XVI, p. 445.

« Se vi mettete alla cultura delle anime e all'educazione del cuore delle giovani, legate e schiave di certe massime generali, applicandole indifferentemente, otterreste ben poco bene, e correreste pericolo di causare confusione e grave disordine.

« Usando dolcezza, soavità e condiscendenza con certe giovinette ardite, sfacciate e caparbie, ne formereste delle arroganti, pretenziose e sdegnose di freno; se invece deste mano alla severità e al rigore con altre per temperamento timide e riservate, le avreste avviliti e confuse...

« Finchè non abbiate conosciuta bene l'indole delle giovani, non appigliatevi a nessun partito; meno male che restino qualche tempo prive del loro pane, piuttosto che ricevano un nutrimento a loro non confacente » (6).

II. *Formarli bene interiormente.*

Parrà ad alcuni che tutto il lavoro di perfezionare il chierico consista nel costringerlo all'osservanza di un regolamento idealmente perfetto... e che da questa osservanza, fatta anche un po' materialmente, abbia a derivare il massimo risultato.

Ora se è vero che un regolamento idealmente perfetto, eseguito con vero spirito di fede e con volontà decisa, sotto l'impulso della grazia, dà un rendimento massimo, altrettanto è vero che la sola osservanza esterna del regolamento crea solo degli spiriti legalisti, impregnati di fariseismo, buoni solamente a fare odiare e non a fare amare la legge del dovere.

Ora nell'educazione non è tanto importante: volere che facciano ma fare che vogliano.

Quale sarà adunque questo metodo atto ad ottenere sì brillante risultato? È indubitatamente il metodo della pazienza, dell'amore, della convivenza continua.

La Beata, citata di sopra, dice a questo proposito: « Sempre nei limiti del governo e dell'ubbidienza, si deve lasciare alle giovani una santa libertà, perchè sappiano che il giogo del Signore è soave ed i suoi servi sono liberi. Una santa libertà farà sì che le vostre giovani operino volentieri ed in pieno accordo quello stesso che, oppresse da un comando, farebbero con peso e violenza » (7).

« Dalle giovani non pretendete troppo, nè vogliate frutti immaturi. Certe riformatrici che vorrebbero tutto e subito, non ottengono nulla mai... Signore zelanti, capitela bene. Quante volte si mettono alla tortura le povere anime, esigendo oltre l'esigenza della grazia! Se voi poteste somministrare forza e virtù, proporzionata alle vostre pretese, vorrei passarvela; ma come si fa, se non potete dare quello che esigete al di sopra delle forze altrui? Non è questo un procedere stranissimo e ingiusto?... Quel tanto pretendere

(6) Beata VERZERI, *Il libro dei doveri*,
1. III, p. 3, c. 3.

(7) *Il libro dei doveri*, III, p. 343.

che si fa, soprattutto dalla gioventù, è indizio certo che ben poco si conosce la miseria umana e si possiede una misura ben scarsa del lume di Dio. Chi sforza con industria una pianticella a produrre frutto prima del tempo segnato dalla Provvidenza alla natura, la fa disseccare; ed anche quando si ottengono alcuni frutti sono così insipidi che fanno pentito chi li assaggia e chi li ha affrettati... Così fate voi delle vostre giovani, allorchè le assalite e le opprimete con pretese e rigorismi indiscreti, suggeriti dallo spirito umano che è insofferente; non mai dallo spirito di Gesù Cristo che sa attendere con pazienza e longanimità... Andate caute e riservate nel determinare i singoli sacrifici e le singole pratiche che il Signore vuole dalle vostre allieve... esigete con discrezione ricordando che il Signore non sempre domanda pronta esecuzione. Qui pure ci vuole prudenza grande ed illuminata per secondare la grazia e non prevenirla ». (8).

E D. Bosco in una circolare sui castighi, così si esprime: « Quante volte, miei cari figliuoli, nella mia lunga carriera ho dovuto persuadermi di questa grande verità! È certo più facile irritarsi che pazientare: minacciare un fanciullo che persuaderlo: direi ancora che è più comodo alla nostra impazienza ed alla nostra superbia, castigare quelli che ci resistono, che correggerli col sopportarli con fermezza e con benignità. La carità che vi raccomando è quella che adoperava S. Paolo verso i fedeli di fresco convertiti alla religione del Signore, e che sovente lo faceva piangere, e supplicare quando se li vedeva meno docili e corrispondenti al suo zelo.

« Perciò io raccomando a tutti i Direttori, che prima debbano adoperare la correzione paterna verso i nostri cari figliuoli, e che questa sia fatta in *privato*, o come si suol dire in *camera charitatis*. In pubblico non si sgridi mai direttamente, se non fosse per impedire lo scandalo, o per ripararlo qualora fosse già dato.

« Se dopo la prima ammonizione non si vede alcun profitto, se ne parli con un altro superiore che abbia sul colpevole qualche influenza e poi alla fine se ne parli col Signore. Io vorrei che il Salesiano fosse sempre come Mosè, che si studia di placare il Signore giustamente indignato contro il suo popolo d'Israele. Io ho veduto che raramente giova un castigo improvviso e dato senza aver prima cercato altri mezzi. Niuna cosa, dice S. Gregorio, può forzare un cuore che è come una cittadella inespugnabile, e che fa d'uopo guadagnare con l'affetto e con la dolcezza. Siate fermi nel voler il bene, e nell'impedire il male ma sempre dolci e prudenti; siate poi perseveranti ed amabili, e vedrete che Dio vi renderà padroni anche del cuore meno docile. Lo so, questa è perfezione, che si incontra non tanto frequente nei maestri e negli assistenti, spesso, ancor giovani... Essi non vogliono pigliare i fanciulli, come converrebbe pigliarli: non farebbero che castigare material-

(8) *Op. cit.*, p. 347 e segg.

mente, e non riescono a nulla, o lasciano andare tutto a male, o colpiscono a torto ed a ragione.

« È per questo motivo che sovente vediamo il male propagarsi, diffondersi il malcontento anche in quelli che sono i migliori, e che il correttore è reso impotente a qualunque bene. Devo perciò anche qui portarvi di nuovo per esempio la mia propria esperienza. Ho sovente incontrato certi animi così caparbi, così restii ad ogni buona insinuazione, che non mi lasciavano più nessuna speranza di salute, e che ormai vedeva la necessità di prendere per loro misure severe, e che furono piegati solamente dalla carità. Alcuna volta a noi sembra che quel fanciullo non faccia profitto della nostra correzione, mentre invece sente nel suo cuore ottima disposizione per secondarci, e che noi manderemmo a male, con un malinteso rigore, e col pretendere che il colpevole faccia *subito* e *grave* ammenda del suo fallo. Vi dirò prima di tutto che egli forse non crede di aver tanto demeritato con quella mancanza che egli commise più per leggerezza che per malignità. Sovente chiamati a me alcuni di questi piccoli riottosi, trattati con benevolenza, e richiesti perchè si mostravano tanto indocili, ne ebbi per risposta, che lo facevano perchè erano presi di mira, come si suol dire, o perseguitati da questo o da quel superiore. Io poi informandomi dello stato delle cose con calma e senza preoccupazione, dovevo convincermi che la colpa diminuiva di assai, ed alcune volte scompariva quasi intieramente. Per la qual cosa devo dirlo con qualche dolore che nella poca sommissione di questi tali, noi medesimi avevamo sempre una parte di colpa. Vidi che sovente questi che esigevano dai loro allievi silenzio, castigo, esattezza ed ubbidienza pronta e cieca erano pur quelli che violavano le salutari ammonizioni che io ed altri superiori dovevamo fare; e dovetti convincermi che i maestri che nulla perdonano agli allievi, sogliono poi perdonare tutto a se stessi. Adunque se vogliamo saper comandare, guardiamo di saper prima ubbidire, e cerchiamo prima di farci amare che temere » (9).

Dobbiamo chiedere scusa della citazione troppo lunga, ma essa ci dispensa da altri ragionamenti e ci dà, in sintesi, la prova di quanto abbiamo asserito sopra.

III. Prepararli bene alla vita di domani.

Questo è davvero il punto nuovo dell'Esortazione « *Menti nostrae* ». Si parla infatti di sviluppare nel giovane il senso di responsabilità, la capacità di giudizio, lo spirito di iniziativa. E si dà come norma: un alleggerimento progressivo nella sorveglianza e nelle restrizioni, man mano che i chierici si avvicinano al sacerdozio.

Si parla dell'importanza della sincerità, e dei pericoli di una formazione

(9) M. B., vol. XVI, p. 440-441.

d'intonazione troppo monastica, troppo avulsa dal mondo, in coloro che domani si dovranno trovare nel mondo per esserne il lievito fecondatore.

È bene qui notare che altra deve essere la spiritualità del clero diocesano, altra quella del clero regolare.

Il Santo Padre Pio XII nella allocuzione sopracitata al termine del Congresso Generale dei Religiosi, ha detto chiaramente che « non è conforme a verità affermare che lo stato clericale, come tale e in quanto è di diritto divino, per natura sua o almeno come necessario postulato della medesima, richieda, da chi lo abbraccia l'osservanza dei consigli evangelici ». Altra quindi deve essere la formazione all'obbedienza in chi ne ha fatto professione e non dovrà far altro tutta la vita, e altra quella di colui che appena divenuto sacerdote avrà da guidarsi da sé, sia pure con la debita sottomissione al proprio vescovo.

Non pare molto opportuno abituare a vivere in un clima caldo quelli che dovranno poi abitare in un clima rigido e freddo; nè abituare a un regime protezionistico, quelli che si troveranno domani in un ambiente in cui il male ha quasi acquistato il diritto di cittadinanza come il bene, e si presenta sotto tutte le forme anche le più seducenti, senza che ci si possa difendere se non con una profonda formazione interiore.

Bisogna più che mai oggi dare delle convinzioni e poter controllare, prima ancora che gli alunni scendano sul campo del lavoro, che tali convinzioni sono state acquisite. Il che non si può ottenere che permettendo un tal quale regime di libertà, in cui l'individuo agendo un po' a suo talento, manifesti facilmente quanto sente nel proprio interno.

Anche ultimamente il Santo Padre nell'Esortazione Apostolica fatta al Congresso Internazionale delle Suore Educatrici, ha ribadito questa importante verità: « Pretendere di riformare la gioventù e di convincerla sottomettendola, di persuaderla costringendola, sarebbe inutile e non sempre giusto. Voi la indurrete assai meglio a darvi la sua fiducia, se vi studierete, dal canto vostro, di comprenderla e di farvi da essa comprendere, salvi sempre quelle verità e quei valori immutabili, che non ammettono alcun cambiamento nella mente e nel cuore umano ».

Il compianto Mons. Montalbetti in una conferenza tenuta nel 1942 alle suore educatrici sulla formazione religiosa e morale delle alunne disse: « I bisogni dei giovani sono diversi secondo l'età. Negli adolescenti: 1) c'è bisogno di libertà; 2) bisogno di affermare la propria personalità.

« C'è bisogno di *libertà*: questo è il gran dono di Dio. Non deve essere coartata se non quanto è necessario; non ci è lecito limitare la libertà altrui a nostro capriccio; guai! se ci applicassimo il motto dispotico: *stat pro ratione voluntas*. La ragazza deve accorgersi che le nostre proibizioni sono dettate unicamente dal desiderio del suo bene e non mai dai nostri comodi o dal capriccio.

« Soprattutto dobbiamo lasciare questa libertà, fin dove è possibile, nei

divertimenti, nel gioco, nelle divozioni. Il divertimento se non è gradito diventa un peso, non un sollievo quale deve essere; un gioco imposto spesso diventa come una lezione prolungata. La suora avveduta lascerà scegliere alle ragazze la mèta del passeggio, la qualità del gioco; se è saggia saprà educare i gusti delle figliole così che esse stesse s'accorderanno nella scelta con la loro educatrice. Con le grandi si eviterà possibilmente di metterle in file, si lasceranno muovere in collegio con una certa libertà sorvegliata, come in una grande famiglia. Naturalmente non si favoriranno i capricci.

« Non si educa imprigionando la libertà, ma insegnando ad usarla bene. È molto meglio che una ragazza commetta qualche sbaglio nell'abuso della sua libertà, piuttosto che eviti ogni sbaglio solo perchè non ha avuto il modo di farlo.

« Bisogno d'affermare la propria *personalità*. È un bisogno santissimo che può essere deformato dall'orgoglio, ma che, ben guidato, porta alla santità. Esso ci spinge non a subire, ma a dominare l'ambiente, a vivere una vita nostra, un pensiero nostro, a valorizzare tutte le potenze dell'anima. Povere fanciulle, se capitano in collegi dove per amore dell'ordine si livella tutto: Chi eccelle è umiliato per timore che s'inorgoglisca, chi ha una volontà forte è sempre contrariato perchè diventi docile; se c'è l'Azione Cattolica, tutte sono iscritte per timore di divisioni; non si lasciano cariche per timore di fare delle ribelli indipendenti. Codesta vitaccia grigia, mediocre, è un'asfissia per le anime ardenti » (10).

CONCLUSIONE

Terminiamo sottoponendo alla meditazione dei nostri lettori alcuni principi presi in maggior parte dall'opera dell'Abate Courtois: *L'Arte di essere capo* (A. V. E., Roma, 1947).

1) « Tutte le imprese umane, le più umili o le più nobili, le profane come quelle religiose sono soggette alle medesime esigenze organiche.

« Credere, sperare, amare sono le virtù che occorrono a tutti quegli uomini che vogliono compiere opere vive e feconde. Credere in quel che si intraprende e sperarne il successo, amare il proprio lavoro e offrirne per amore il frutto agli uomini: nessuna impresa sfugge a queste condizioni inderogabili.

« L'intelligenza non può perseguire uno sforzo creativo se non crede nella verità e nell'utilità del proprio compito. Il coraggio non può vincere gli ostacoli se non spera di vincerli.

« In conclusione, tutte le molle dell'azione, se non sono comandate dal-

(10) MONS. ENRICO MONTALBETTI, *Religione e scuola*, L.D.C., 1945 p. 294.

l'amore, diventano tanto più fragili quanto più sono violente di loro natura » (pag. 31).

2) « Ogni altra scienza è dannosa, dice Montaigne, per chi non possiede la scienza della bontà. Anche se potessi farmi temere, preferirei farmi amare! » (pag. 90).

3) « Si può tener duro di fronte a un ragionamento, di fronte a un gesto gentile, ma non si resiste all'influsso di un cuore buono...; esso promana attorno a sè un'atmosfera in cui le anime si bagnano e si impregnano della sua stessa sostanza » (pag. 90).

4) « Il massimo della capacità sta nel governare senza la forza », scrive giustamente Vauvenargues; e Lacordaire diceva ancor più giustamente: « Non si può regnare sugli uomini, quando non si regna sui loro cuori » (pag. 92).

5) « Non esiste comando efficace senza amore, la volontà imposta con la forza è senza dubbio capace di ottenere la momentanea esecuzione di un ordine determinato; però non può ottenere quella totale adesione delle volontà, degli spiriti e dei cuori, assolutamente indispensabile al capo per adempiere alla sua missione.

« Questa adesione, gli inferiori l'accordano solo se sentono in colui che li guida un amore profondo e sincero, un desiderio di donare ad essi tutto il suo cuore e la sua intelligenza, una volontà di far loro concretare, in funzione della loro personalità, tutto ciò che esiste potenzialmente in loro e, in questo modo, farli collaborare all'opera comune.

« Così comandati, essi contraccambiano col loro amore chi si è loro donato; ed è soltanto dopo aver ottenuto questo che un uomo può tutto chiedere a coloro che ha missione di condurre; allora soltanto può dirsi capo. Nulla si è ottenuto, in sostanza, finchè la confidenza dell'inferiore non corrisponde alla confidenza del superiore, finchè un immenso scambio di vero amore non si è stabilito fra tutti quelli che, nei differenti gradi della gerarchia, debbono collaborare all'impresa comune » (pag. 93).

6) « Comandare non significa piegare delle volontà o tanto meno distruggerle, ma conquistarle per condurle ad aderire agli atti che sono necessari per concretare il compito affidato » (pag. 138).

7) « Comandare è cosa da poco. Quel che è difficile è comprendere bene coloro con cui si ha a che fare e farsi comprendere bene da loro. Capirsi bene è il gran segreto della vita » (pag. 139).

8) « L'arte di comandare è l'arte di guidare gli uomini in modo da ottenerne il miglior rendimento possibile per la causa che si serve, col minimo degli attriti e il massimo della collaborazione » (pag. 139).

9) « Il sottoposto non deve mai essere considerato come una macchina che esegue ordini, ma come un essere umano dotato di intelligenza e di libertà che il capo chiama a collaborare vicino a lui o lontano, in vista di uno

scopo o di un ideale che li sorpassa ambedue e che ciascuno di loro, al proprio posto, deve servire! » (pag. 139).

10) « È un dato dell'esperienza che i sottoposti realizzano assai meglio l'idea del capo quanto più ne hanno compreso lo scopo e la portata. Sono tanto più ardenti nell'azione, quanto più han fatto propria l'idea e quanto più il capo ha suscitato in loro il desiderio di realizzarla » (pag. 143).

11) Mons. Siri nella sua pastorale, *Il Metodo*, così si esprime:

« Non mancano persone che avendo intorno un nugolo di aiutanti, non hanno neppure un collaboratore. L'aiutante può essere un esecutore materiale e nulla più. Il collaboratore è una persona intera che si somma mente e cuore ed opera, colla persona cui collabora. Talvolta è collegato, talvolta è subordinato: in entrambi i casi può rimanere collaboratore. Al collaboratore si deve lasciare un giusto uso della sua testa e delle sue doti, nè bisogna adontarsi della figura, proporzionata a queste che egli farà. Bisogna lasciargli spazio e possibilità all'azione ».

12) D. Bosco voleva dei collaboratori, non degli aiutanti. Il 14 febbraio 1887 essendo stato proposto di dare maggior sviluppo a certi articoli del regolamento egli disse: « Non si cerchi di rendere prolissi e *specificanti* i nostri Regolamenti, quando sembrino un po' concisi. Ove non vi sia necessità di regola, si proceda con una bontà paterna, e i sudditi aiutino il superiore per il buon andamento della casa » (11).

Dopo aver letto e meditato quanto abbiamo detto sopra e in particolare queste norme di vita e di governo, si rileggano i *nove punti* presentati da Mons. Landucci e si vedrà che essi, *pur essendo veri*, sono stati dettati da un altro spirito. Essi sono basati sullo spirito di fede e sul concetto di dovere, mentre gli altri più direttamente riguardano la carità e la collaborazione tra l'educatore e l'educando.

Il primo è piuttosto uno spirito di timore e di disciplina, l'altro invece manifesta un maggior spirito di fiducia e di amore. Ora i giovani d'oggi, anche se seminaristi, hanno soprattutto bisogno di questo.

E qui vorremmo dire un pensiero che è difficile ad esprimersi e che sintetizzeremmo così: « Non sempre le regole dell'ascetica vanno d'accordo con quelle della pastorale ». Si devono infatti tradurre in pratica da persone diverse, quantunque tendano al medesimo fine. L'ascetica tende al perfezionamento personale dell'individuo, mentre la pastorale mira al perfezionamento degli altri. Il direttore spirituale o l'educatore spirituale che guardano troppo al perfezionamento ascetico dei sudditi, dimenticano talvolta di proporzionare il peso alle forze del candidato, e nel desiderio di fargli acquistare maggiori meriti, possono mettere in seconda linea l'esercizio della prudenza e della carità, a cui anche come superiori sono tenuti. Non bisogna ordinariamente render difficile la vita agli altri, colla scusa di volerli più santi.

(11) M. B., vol. XVIII, p. 187.

Un superiore che manca al dovere della carità e della comprensione, non sarà mai un buon strumento nelle mani di Dio, un buon veicolo della grazia che deve comunicare agli altri.

E ci sia lecito concludere ricordando che tutta l'opera del sacerdote, direttore o educatore spirituale che sia, è un'opera strumentale, che purtroppo come tale non è stata sufficientemente studiata.

La causalità *ex opere operantis*, intendendo come operante non il soggetto in cui si evolve la grazia, ma colui che è incaricato della educazione spirituale dei suoi simili, è ancora una verità molto misteriosa. Ad ogni modo, di questo influsso dell'educatore spirituale sull'educando si può essere certi che più della metà è dovuto all'essere soprannaturale, cioè alla santità dell'educatore; una parte più che notevole del rimanente va all'opera dell'educatore stesso, che dev'essere *un'essere consacrato interamente al bene spirituale dei suoi alunni*; e il resto è dovuto alla parola, vivificata dalla grazia di Dio.

Preoccupiamoci di comprendere, di incoraggiare e di amare più che di comandare e di costringere, e i risultati saranno migliori. Preoccupiamoci soprattutto di essere e di agire, più che di parlare e otterremo il massimo di efficacia nella formazione. Con questo non si vuole mettere in seconda linea la *fides ex auditu*, e la missione essenziale della Chiesa di annunziare la buona novella, ma si vuole soltanto sottolineare le condizioni in cui questa buona novella sarà accettata e fruttificherà, producendo nelle anime il cento per uno.

EUGENIO VALENTINI S. D. B.

I FONDAMENTI DELLA FILOSOFIA CLASSICA*

Il ch.mo Mons. Olgiati non si è proposto di darci una trattazione sistematica (quale si può trovare in eccellenti manuali, antichi e moderni) e neppure una Introduzione alla filosofia nella quale venissero prospettati i principali problemi filosofici colle diverse soluzioni che hanno avuto nel corso della storia, ma ha inteso presentare, *colla massima chiarezza, l'intima struttura, l'idea centrale della filosofia classica*, cioè del pensiero filosofico che, sorto nell'Ellade, si è andato progressivamente arricchendo nel glorioso nostro medioevo e che conserva anche oggi la sua vitalità; tale pensiero viene però costantemente raffrontato col pensiero moderno che, come tutti sanno, l'Olgiati conosce profondamente, affine di definirne sempre meglio la vera natura (1).

Ed anzitutto l'O. dimostra con vivacità che il problema filosofico, cioè dell'ultimo perchè, è ineliminabile ed invano gli si cercano dei surrogati nella tecnica, nella scienza e nella storia: queste infatti pongono dei problemi particolari, ma lasciano nel buio il fondo della realtà. E a coloro che irridono la babele filosofica, rilevando come neppure nel concetto di filosofia si trovino d'accordo i filosofi, egli risponde che, a ben guardare, identico è sempre stato il concetto di filosofia, cioè spiegazione del reale nelle sue ultime ragioni (la diversità sta nel determinare le cause ultime e l'intima natura della realtà come tale) e che coloro che negano alla filosofia il diritto di esistenza non lo possono fare senza presupporre un tale concetto e senza filosofare.

Con questo concetto classico della filosofia contrastano oggi soprattutto

(*) F. OLGATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Milano, Vita e Pensiero, 1950, pp. XII-310.

(1) Il parlare di filosofia classica nel senso inteso dall'Olgiati può riuscire forse un po' equivoco, in quanto che, o si ammette che la filosofia nel periodo prima del Rinascimento ha avuto uno sviluppo omogeneo,

oppure si escludono parecchi autori che sarebbero in contrasto colla « filosofia classica » (insomma, è la stessa questione che si fa per la scolastica); meglio sarebbe stato, a nostro parere, dire *tomista*, quale sintesi superiore ed originale di tutto il travaglio precedente di pensiero.

due concezioni: quella della filosofia come vita e quella della asistematicità della filosofia.

E quanto alla filosofia come vita, non è una novità, osserva l'Olgiati, l'intima connessione fra il pensiero filosofico e la vita vissuta: in ogni grande movimento sociale c'è una filosofia. Ma altro è pretendere di dare un nuovo concetto di filosofia-vita. Ora questa presunta nuova concezione cade, quando si distingue tra il problema della genesi storica e quello del valore, che è indipendente dall'origine: se la vita ci spiega la genesi del filosofare — la vita vissuta ha un'eco nel filosofare, come a sua volta un sistema filosofico tende a tradursi nella vita — non ce ne dà il valore. Del resto la filosofia, al più, potrebbe essere *pensamento* della vita, e il relativista più spinto, enunciando il suo concetto di verità, lo enuncia come qualche cosa di assoluto. Ecco perchè il concetto classico di filosofia ne esce confermato.

La seconda pregiudiziale contro il concetto classico di filosofia viene dalla presunta irrazionalità del reale e di conseguenza dalla sua asistematicità. Il moderno irrazionalismo ha però anzitutto il torto di confondere la tesi classica dell'intelligibilità del reale, e quindi della filosofia come sistema, colla sistematicità che si trova nelle correnti moderne; in questo punto non c'è dissenso tra razionalisti ed empiristi, tra idealisti assoluti e positivisti. Perchè *sistema* vuol dire sistema di concetti universali, mentre la *sistematicità* implica che si dia una *scienza del particolare* visto nella sua connessione col tutto, cioè che si spieghi un particolare concreto mediante la concretezza del tutto. Ora, se è giusta la reazione contro l'assurda pretesa di livellamento del reale e di cogliere il particolare nella sua completezza, in tutte le sue connessioni essenziali, non se ne può però concludere che la complessità del reale e il divenire equivalgano a non-intelligibilità (o non-concettuabilità) della realtà e cioè all'impossibilità di un sapere che nel molteplice e nel diveniente colga gli aspetti universali ed assoluti, senza rinnegare nulla dell'esistenza concreta nè della storia.

Un altro mito del quale ci si deve sbarazzare è quello del *dubbio critico* come metodo generale che si oppone al *dogmatismo*. Ora, se per dubbio critico s'intende il contrario dell'autoritarismo e il condurre l'indagine in funzione di prove razionali, nessun dubbio che tale metodo è necessario alla ricerca filosofica e scientifica in genere e che sia stato adoperato da tutti i grandi maestri della filosofia classica. Ma se col metodo del dubbio critico s'intende invece sostenere che per procedere non dogmaticamente è necessario sospendere l'assenso anche per le verità più fondamentali e costruire ciascuno ex novo, allora si deve dire che tale metodo non è necessario nè utile a far progredire il sapere, e che il dubbio così inteso ed esteso finisce per distruggere se stesso.

Quale metodo dunque seguiva la filosofia classica? Quello della concettualizzazione; è necessario quindi insistere sul concetto del concetto.

Il concetto, nella sua accezione classica, è stato ed è sovente bersaglio

di motteggi e di malintesi. Le principali critiche sono fondate: 1) sulla *organicità del reale* — che il concetto invece spezzetta, non ritraendone che un aspetto particolare —; 2) sulla *dinamicità del reale* — che il concetto, di natura sua statico, si lascia sfuggire —; 3) sulla *soggettività del reale* — che il concetto invece oggettiva, lasciandosene sfuggire l'intima essenza —; 4) sulla *problematicità del reale* — che il concetto irrigidisce dogmatizzando —; 5) sulla *relatività dei concetti*, quale si può dimostrare soprattutto dagli sviluppi della scienza moderna.

E poichè in realtà senza concetti è impossibile pensare, gli avversari del concetto sono ricorsi a surrogati: le *idee innate*, per il razionalismo; l'*immagine* con l'associazione, per l'empirismo; le *forme a priori*, per Kant; i *fatti* per il positivismo; l'*esperienza* o *sentimento religioso* per quei che si occupano di religione; la *vita* per la filosofia dell'azione; l'*intuizione* per il Bergson; l'*universale concreto* per molti idealisti; l'*esistenza* per l'irrazionalismo. Ma tutti questi surrogati si dimostrano impotenti a spiegare e a fondare la filosofia, la scienza, la storia, e del resto ritengono surrettiziamente ciò che a parole negano, perchè quando si vuol comprendere la realtà, comunque la si concepisca, si deve ricorrere al concetto: anche quando il reale in sè fosse asistematico, irrazionale, bisognerebbe sempre determinare che cos'è la sistematicità e l'irrazionalità.

Benchè l'*astrazione* e *universalizzazione* debbano essere usate per spiegare l'*origine* del concetto umano, che nella sua essenza è intelligibilità, spiegazione della realtà, è tuttavia della massima importanza distinguere l'astrazione in senso classico, dalle sue contraffazioni. Secondo un'opinione accreditata presso molti, l'astrazione sarebbe semplicemente separare nella complessità del dato questo o quell'elemento, sarebbe un cogliere l'elemento comune lasciando da parte le differenze, quindi la conoscenza astratta una conoscenza scolorita e schematica (astrazione distinguente). L'astrazione in senso classico, invece, non è un depauperare la realtà, ma trasfigurarla — dalla realtà *materiale* al pensiero *spirituale* — senza snaturarla. Il concetto astratto ci fa comprendere la *natura* delle cose che come tale (*quoad rem conceptam*) esiste o può esistere in una molteplicità di individui e di realizzazioni diverse. Per giungere al concetto vero basta un solo ente, purchè la mente sappia *intus legere*, mentre per raggiungere l'elemento generale e comune occorrono molti enti e un lungo procedimento quale si usa nelle scienze (2).

(2) L'Olgianti distingue tra astrazione *totale* e *formale*, ma dà a questa distinzione un senso che non ci sembra corrispondere all'accezione classica di tale distinzione: se abbiamo ben compreso, l'astrazione *totale* è per lui l'astrazione immediata dal dato empirico — e l'Olgianti dice che essa non ci dà ancora il concetto, ma solo un orientamento verso il concetto —, mentre

l'astrazione *formale*, che ci fa prescindere da tutto ciò che è accessorio, ci permette di cogliere veramente l'essenza della cosa, ce ne dà il concetto — essenziale —. Per quanto ci consta, astrazione totale-formale vengono intese tradizionalmente o in senso puramente logico, secondo cui si distingue concetto concreto e astratto — uomo, umanità; ossia, come si esprime San

Tenendo presente la vera natura del concetto e dell'astrazione, non è difficile rispondere alle difficoltà. In particolare, il concetto non è negazione dell'organicità del reale, perchè le connessioni organiche tra gli esseri non tolgono la *natura specifica* dei singoli enti e della loro attività; nè il concetto nega la dinamicità del reale purchè questa dinamicità non venga intesa come riduzione della realtà ad attività senza un ente attivo, senza una natura determinata. Anche se si dovesse porre il problema del valore assoluto dei concetti scientifici, matematici e storici, rimarrebbe in ogni caso fuori discussione il valore assoluto dei concetti metafisici.

Una volta scoperto il metodo della concettualizzazione, si tratta di determinare il punto di partenza: benchè i problemi filosofici siano, come la realtà stessa, organicamente collegati e si possa, praticamente, prender l'avvio da non importa quale, tuttavia la connessione stessa reclama una chiave, un principio cioè unificatore e vivificatore. Qual è? Nella filosofia moderna chi ha scelto l'*oggetto* e chi ha preferito il *soggetto*, ma nè l'uno nè l'altro possono considerarsi come quel principio che ricerchiamo, perchè nè dell'uno nè dell'altro abbiamo in partenza un concetto chiaro sul quale tutti possano convenire. Non è vero che la filosofia classica sia partita dall'oggetto: essa parte dalla realtà considerata nè come oggetto nè come soggetto, ma come realtà. Quindi non da una determinata realtà, ma da qualunque cosa che non sia il nulla assoluto. Ora, che esista una realtà è un'affermazione evidentissima che nessun dubbio può scuotere; il nullismo assoluto, che nessuno ha mai professato, si confuta nel momento stesso che lo si enunzia.

Ma noi cerchiamo ora *che cosa* è la realtà in quanto realtà, e non solo negativamente (non è il nulla) ma positivamente. Appare subito che per determinare che cosa sia la realtà in quanto realtà, non possiamo ricorrere all'astrazione (formale), perchè togliendo ogni determinazione si arriverebbe al nulla, e ogni determinazione cade invece sotto il concetto di realtà: il concetto di realtà in quanto realtà non deve perdere nessuna briciola di realtà. Ma non è neppure necessario partire da un'induzione che non po-

Tommaso, l'essenza della cosa può essere considerata nel concetto o *per modum totius* (homo) o *per modum partis* (humanitas): per questo forse alcuni autori identificano astrazione formale con parziale —; oppure, come fa il Caietano, nel senso che astrazione totale sia l'astrarre un tutto logico dalle sue parti potenziali, come avviene quando si procede dal basso in alto nell'albero di Porfirio, mentre astrazione formale è l'astrarre la forma dalla materia, o ciò che è più formale da ciò che è più materiale: in tal senso si parla dei tre gradi di astrazione, secondo i quali Aristotele e San Tommaso distinguono le scienze teoretiche. Secondo i tomisti, il concetto scotista o suareziano procede-

rebbe per via di astrazione totale e non formale e per tal motivo queste due scuole professano l'univocità dell'ente. Secondo l'accezione dell'Olgiati l'astrazione formale è tutto quel processo che ci porta al concetto essenziale di qualche cosa, quindi eccede di molto ciò che si è usi indicare come astrazione. Si deve però ammettere che per i primi concetti — i concetti metafisici fondamentali, che son quelli che l'Olgiati prende qui in considerazione — noi abbiamo il concetto essenziale per semplice astrazione, o, come direbbero GARRIGOU-LAGRANGE e MARITAIN, per intuizione astrattiva, benchè anche tali concetti siano suscettibili di una elaborazione riflessa, scientifica.

trebbe essere mai completa, basta invece anche una sola esperienza, dalla quale (per mezzo dell'astrazione totale, universalizzatrice) ci siamo elevati alla considerazione della realtà in quanto realtà. Il concetto che elaboreremo sarà un concetto metafisico, trascendentale, assoluto (perchè trascende anche l'opposizione soggetto-oggetto).

A questo punto l'O. espone un'idea che gli è cara, fondamentale nella sua interpretazione della storia della filosofia, come nella sistemazione interna della filosofia stessa, ed è che ogni filosofo ha la sua metafisica, anche se vuol fare a meno di ogni metafisica, e che ogni sistema ha, come punto di partenza, un determinato concetto di realtà come realtà. E questo, sia di fatto che di diritto. Di fatto, e l'Olgiati esemplifica abbondantemente, da Platone e Plotino a Galilei, Cartesio, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Croce; di diritto, perchè essendo la filosofia la spiegazione ultima di tutto il reale, non può esimersi dall'elaborare un concetto di reale come reale e questo come *prius*, perchè il concetto di reale in quanto reale non può trovare la sua prova negli altri concetti, ma solo, tutt'al più, una conferma. E se ci si chiede perchè tanti concetti della realtà e tanti sistemi, si deve rispondere: 1) che essi in fondo si possono ridurre a pochi; 2) che molti pensatori più che proporsi il problema della realtà in quanto realtà, hanno fissato la loro attenzione su un determinato tipo di realtà, oppure si son messi dal punto di vista del superamento di sistemi antecedenti (come capitò a Kant), o dal punto di vista delle esigenze storico-culturali della propria epoca (come capitò ai Positivisti, tutti presi dai trionfi della scienza sperimentale); 3) ogni concetto del reale contiene un'anima di verità, confondendo però a volte ciò che è un momento non essenziale coll'essenza stessa della realtà.

Ma se ogni pensatore ha una metafisica, questa metafisica non è sempre però quella di Aristotele, perchè il concetto della realtà non è quello di Aristotele, cioè di *ente*. È necessario distinguere bene tra il concetto di ente e la nozione, o l'immagine, di *cosa*: questa è una nozione poverissima, una pura astrazione, come dice lo Hegel, oppure un'immagine confusissima ed oscura mentre l'ente è un concetto che ci dà l'intimo costitutivo di una realtà in quanto realtà, di qualsiasi realtà. Ora ogni realtà in quanto tale ha un'essenza ed un'esistenza.

Platone ci ha rivelato cos'è l'essenza, ci ha fatto capire l'intelligibilità del reale, che cioè ogni realtà ha un significato. S. Agostino ha approfondito questa scoperta vedendo la realtà come *veritas*. L'Olgiati precisa il senso di *intelligibilità del reale* che non equivale affatto a *razionalità del reale* (tutto è razionale) e mette poi in luce come il concetto di *valore* (*bonum*) e di *fine* dipende e si fonda sull'essenza della realtà.

Ma l'ente non è solo essenza, ma è anche essere (come *actus essendi*) e l'O. ritiene che questa sia stata la fondamentale scoperta aristotelica che S. Tommaso non avrebbe fatto che precisare. Quest'affermazione dell'A. che pochi, credo, oggi si sentiranno di condividere, avrebbe dovuto essere pro-

vata: senza dubbio il concetto aristotelico di ente è quello di concreto esistente, ma da questo a dire che Aristotele concepisce l'essere come atto e distinto (solo logicamente o realmente?) dall'essenza, c'è un gran tratto. Sembra storicamente più esatto riconoscere a Tommaso d'Aquino la sua originalità, anche in confronto con l'Aristotelismo (3).

L'O. dà a questo punto la definizione di realismo, che non « consiste nell'ammettere che esiste qualcosa di non riducibile a ciò che appare al soggetto, ossia una realtà in sé, indipendente dall'atto di conoscere che c'è » (pag. 119), ma nel concepire la realtà come ente. Il fenomenismo — metafisico — si ha invece quando « la realtà in quanto realtà non viene risolta in funzione degli elementi costitutivi della realtà stessa (essenza ed essere), bensì in funzione di una soggettivazione che relativizza la realtà conosciuta » (pag. 125), ovvero è « la concezione della realtà come contenuto dell'esperienza, del pensiero o della vita vissuta e perciò come oggetto sperimentato, pensato, vissuto » (pag. 126). Naturalmente il fenomenismo potrà assumere diverse forme: fenomenismo razionalistico, empiristico, scientifico. Dal fenomenismo poi si passerà all'idealismo, quando la realtà sarà concepita come realtà sintetica, originaria, autocreatività.

Si sa come questo canone dell'interpretazione storica dell'Olgiati abbia suscitato vivaci opposizioni, ma non è qui il luogo di discuterlo. Solo diremo che, se è giusto definire la metafisica, esplicita o implicita in un sistema, in funzione del concetto di realtà in quanto realtà, non ci sembra egualmente evidente che tale concetto di realtà sia il *primum* in senso assoluto, da cui scaturisce un sistema di filosofia; il minimo che ci sembra doversi dire è che esso è coerente, concresce, è mutuamente implicantesi, con una data interpretazione del conoscere umano. Aggiungeremo anzi che se l'essere è un *primum quoad se*, il conoscere ha il primato *quoad nos*; ci pare che di fronte ad un determinato concetto della realtà ci si debba sempre chiedere: « Perché questo e non un altro concetto della realtà? ». Si badi bene, non è il problema della genesi storica che si prospetta, ma quello del fondamento teoretico: è vero, il valore di un concetto di ente non si dimostra, però può essere giustificato attraverso la riflessione e questa riflessione dovrà portare necessariamente sulla esperienza conoscitiva umana integralmente presa, sul conoscere in quanto attinge l'essere.

Se il concetto di ente è primo — primo non in ordine di tempo, spiega l'O., ma in quanto germe di ogni conoscenza metafisica —, si potranno risolvere in esso tutti gli altri concetti della metafisica: essenza, essere, Dio, potenza, atto, sostanza, accidente, verità, bene, divenire, causa, effetto, soggetto e oggetto, conoscenza, libertà, contingenza, necessità, determinismo,

(3) L'Olgiati attribuisce (p. 115) ad Aristotele la tesi che l'unità della persona si fonda sull'unicità dell'atto di essere, tesi che, come si sa, è discussa tra gli stessi to-

misti, almeno in un certo senso; ma Aristotele, ci sembra, non pensa ad altra unità che quella della forma.

ecc.; si potranno risolvere in esso anche le leggi della metafisica, cioè i supremi principi dell'essere. Ciò che l'O. fa in un capitolo dal titolo: « Un volo nel cielo della metafisica », denso di pensiero e allo stesso tempo chiaro e gustoso. Particolare rilievo egli dà, come è giusto, ai principi d'identità, non-contraddizione e di causalità, precisandone il significato, smascherando le contraffazioni, mostrando con ricchezza di analisi storica l'inermità delle obiezioni contro il loro valore e natura di leggi dell'ente come tale.

Una volta giustificato il nostro punto di partenza che è l'ente, si può passare ai problemi che solleva il soggetto e l'oggetto come tali. E anzitutto il soggetto, il cui concetto nella filosofia classica non coincide certo col concetto che ne ha gran parte della filosofia moderna. La filosofia classica risolve il soggetto nell'ente, mediante la considerazione dell'attività che è sempre in funzione della natura dell'essere. Ora l'attività può essere transitiva o immanente e quest'ultima è caratterizzata dall'interiorità del principio agente e dalla interiorizzazione dell'attività stessa. Ma questa interiorizzazione vitale ha diversi gradi, dall'interiorizzazione incosciente del regno vegetale, fino all'interiorizzazione propria dell'attività spirituale, caratterizzata dall'autocoscienza e dall'autodominio: è su quest'ultimo piano che si colloca il soggetto.

L'Olgiatei rileva come si sia formata la leggenda che la filosofia classica ignorasse il problema della conoscenza e che dimenticasse il soggetto pensante, mentre prima di poter affermare che il soggetto si adegua all'oggetto, si sarebbe dovuto conoscere il conoscere, fare un'indagine critica della sua possibilità. Certamente la filosofia classica ignorava il problema della conoscenza impostato in tal modo, ma non per questo si ammise, senza alcuna disamina, dogmaticamente il valore della conoscenza. La filosofia classica partiva invece dal valore del concetto di ente — che abbraccia soggetto ed oggetto — e dei principi metafisici ed arrivava poi a giustificare le altre conoscenze.

Il « problema della conoscenza » abbraccia tre questioni: la genesi della conoscenza (problema psicologico), la natura della conoscenza (cioè della *attività conoscente*) e il valore della conoscenza (ossia del rapporto tra soggetto ed oggetto).

Il primo problema ci dà la fenomenologia della nostra attività conoscitiva: come si svolge, quali sono i suoi momenti. Si constata che punto di partenza è l'esperienza sensibile che ci mette a contatto col reale, benchè non ci faccia conoscere l'ente come ente. Tale primo contatto non è una rappresentazione, ma un'azione dell'oggetto *nel* soggetto, alla quale questi reagisce vitalmente. Ma se nel primo momento il soggetto è solo recettivo (non solo passivo, tuttavia), comincia subito l'organizzazione sensoriale che non staremo a ripetere, attraverso i sensi interni — senso comune, fantasia, cogitativa, memoria — che insieme concorrono a spiegarci la *percezione*, nella quale si colgono le modificazioni del soggetto senziente (rappresentazioni, impressioni, sentimenti...) « in funzione dell'oggetto sentito, in modo da costituirlo e da rappresentarlo con quelle virtualità che hanno provocato la

modificazione stessa » (pag. 181). Ma si noti che quest'organizzazione sensoriale nella quale si devono distinguere aspetti distinti, è sempre un *quid unum*.

Segue quindi l'elaborazione intellettuale nella quale si va, mediante l'azione dell'Intelletto Agente, dalla *species intelligibilis impressa* alla *species intelligibilis expressa* o verbo mentale, con cui ci si dice interiormente che cosa sia la realtà (4). Finalmente il momento culminante dell'interiorizzazione è l'autocoscienza che però nell'uomo non è pura, essendo condizionata dall'attuazione dell'Intelletto mediante una *species* (che può diventare anche essa oggetto di riflessione).

Riguardo a questo modo di presentare la genesi della conoscenza dobbiamo osservare che esso è prevalentemente una psicologia razionale e come tale non può, ci pare, logicamente precedere il problema del valore della conoscenza: questo si dovrà necessariamente rifare ad una fenomenologia della conoscenza — quale consta attraverso la riflessione — ma dovrà prescindere da questioni, come quella della *species impressa* e dell'Intelletto agente che, sfuggendo alla coscienza, non possono essere che la conclusione di un raziocinio che parte da principi debitamente stabiliti.

La gnoseologia, dice subito dopo l'Olgati, è il problema della natura del conoscere, cioè del conoscere in quanto conoscere; e questo è giustissimo. Però ci pare che si debba distinguere la gnoseologia dalla metafisica della conoscenza, perchè in gnoseologia non mi posso occupare che del conoscere umano e quindi il problema della natura coincide con quello del valore; la metafisica della conoscenza verrà necessariamente dopo e ricercherà oltre alla natura del conoscere come tale — di ogni conoscere — le condizioni — ontologiche — della sua possibilità. Detto questo, dobbiamo subito aggiungere che per il resto condividiamo pienamente le conclusioni dell'Olgati sulla essenziale intenzionalità che ha ogni momento del nostro conoscere, sull'immediatismo di ogni affermazione dell'essere, sulla falsa impostazione che dà al problema gnoseologico chi non indaga la natura dell'atto conoscitivo quale esso si dà di fatto, ma comincia col porre isolatamente soggetto ed oggetto e poi si chiede se essi possano comunicare tra loro.

L'Olgati tratta quindi del terzo problema, ossia del valore della conoscenza, che è bene, egli dice, prospettare alla luce delle correnti cosiddette critiche che citano, come fa Kant, la ragione davanti al loro tribunale e che considerano come ingenua, acritica, ogni forma di realismo; o gli danno un significato che esso non ha (come se cioè affermasse la fedeltà assoluta

(4) L'Olgati porta un esempio che ci pare possa sviare dal vero significato della teoria tomista: davanti ad un testo della *Divina Commedia*, un analfabeta rimarrà alla *species sensibilis impressa*, uno studente legge, si fa la *species sensibilis expressa*, ma inoltre deve procedere a coglierne il significato

(= *species intelligibilis impressa*) e finalmente potrà arrivare al *verbum interius*, al rivivere cioè nel proprio spirito il divino poema. Non c'è il pericolo di intendere questi momenti del conoscere come separati o separabili?

della rappresentazione alla realtà come è in sè). Egli passa poi a distinguere accuratamente tra *conoscenza*, *coscienza*, *autocoscienza*; tra *pensare* e *conoscere*, tra *ragione* (discorsiva) e *intelletto*, tra evidenza *oggettiva* e *soggettiva*. Una seconda premessa riguarda il criterio metodologico che non può essere altro che il considerare la nostra esperienza conoscitiva senza mutarla di alcun elemento essenziale. Apparirà allora che l'immediatezza della conoscenza — sensitiva — è un dato, perchè è in noi una passione che rivela la sua causa: naturalmente ciò non toglie l'integrazione sensoriale interna la quale però opera ed ha un riferimento essenziale al nucleo iniziale; si potrà anche ammettere una certa relatività al soggetto percipiente, che non è però relativismo, perchè non è negazione di ogni valore assoluto. E il valore assoluto è che nella sensazione si coglie l'essere reale, del quale si tratterà di determinare la essenza o quiddità: non sempre ciò sarà possibile fino alle ultime determinazioni, ma almeno sapremo che è un *ente*.

La soluzione però definitiva del problema critico non si può avere che in funzione della autocoscienza — intesa come riflessione di un *ente* sopra se stesso — che ci permette di conoscere la natura dell'atto. Si tratterà quindi di stabilire riflessamente il valore del concetto di ente e degli altri concetti e principi che con esso si ricollegano necessariamente; questo valore non è affatto collegato con la conformazione degli organi di senso e le leggi strutturali della conoscenza sensitiva, ma si fonda, *formalmente*, sull'evidenza intellettuale. Supposto poi il valore dei concetti metafisici, si può procedere alla giustificazione degli altri concetti che, pur essendo legati alla sensibilità quanto alla loro genesi, non lo sono però quanto al loro valore. Infine si può giustificare il valore della conoscenza sensibile (in generale, perchè in particolare spetta alle scienze): si osservi anzitutto con S. T. che l'errore non è mai formalmente nel senso, ma solo nel giudizio e che la sensazione è necessariamente incompleta in quanto coglie solo un aspetto del reale.

Potremo essere più brevi nell'analisi degli ultimi capitoli. Nell'undecimo è trattato il problema della libertà. L'autore chiarisce, contro le false interpretazioni, la natura del libero arbitrio, espone brevemente l'argomento morale e psicologico, ma si ferma soprattutto sull'argomento metafisico che affonda le radici del libero arbitrio nella razionalità, nell'intelletto, nell'autocoscienza. Vengono citati e commentati alcuni passi di S. Tommaso specialmente *De Ver.*, q. 24, a. 1 e 2. L'Olgiati chiarisce inoltre la distinzione tra volontà e libertà, tra libertà e liberazione.

Si deve ora stabilire il concetto di persona (soggetto) e della sua spiritualità (cap. XII). Per opposizione si comincia dal concetto di materia (ente materiale): l'indagine filosofica, che si muove sullo sfondo del concetto di realtà, differisce profondamente dall'indagine e dai concetti scientifici. L'ente materiale è per la filosofia aristotelico-tomista il sinolo di materia e di forma. E l'Olgiati rievoca brillantemente le fasi del concetto di spirito nella filosofia moderna, per concludere giustamente che solo la filosofia classica salva il

concetto di persona, solo essa invero le istanze positive che vi sono negli altri sistemi, unilaterali. Ma essa non può arrivare alle sue conclusioni, se non in quanto si pone su un piano metafisico e non puramente psicologico. Bisogna certo partire da un'esperienza della concretezza, ma dalla concretezza completa. E allora l'unica teoria che regge è quella che fa dell'uomo una sostanza individuale composta, in cui l'anima spirituale è il principio informante, dipendente solo estrinsecamente (nel suo oggetto che è la realtà sensibile di cui coglie però l'essenza intelligibile; ed anche soggettivamente in quanto condizionata nel suo agire dagli organi del senso) dal corpo. Questa spiritualità dell'anima vien provata dalla natura del concetto, dall'esistenza stessa della metafisica (nel senso di conoscenza dell'ente in quanto ente), dalla autocoscienza (riflessione completa) e dalla libertà.

Anche l'immortalità personale (di cui al cap. XIII) viene esaminata, dopo un breve *excursus* storico, sotto l'aspetto psicologico (conoscenza istintiva, tendenza spontanea), morale (come postulato della vita etica), ma è fondata metafisicamente nella sostanzialità della persona umana. Interessante la spiegazione che, utilizzando certe conclusioni del Bergson sulla memoria, la quale non è funzione del cervello, benchè sia solidale con esso — definito come organo d'attenzione alla vita — l'Olgati dà al pensiero di S. T., secondo cui dopo la separazione dal corpo l'anima diventa ipso facto autocosciente e prende coscienza di tutto il proprio mondo interiore (tutti i ricordi rivivono): siamo quindi ben lontani dall'incoscienza, che secondo alcuni dovrebbe essere la sorte dell'anima separata!

Infine (cap. XIV) vien trattato il problema di Dio determinando anzitutto il senso delle moderne negazioni, chiarendo la portata e la natura della dimostrazione e sviluppando poi in particolare la prova dal divenire, liberata da ogni travisamento e confusione. Interessante la disamina dei tre atteggiamenti che, specialmente nel pensiero moderno, si incontrano nei confronti del divenire: attivismo, pessimismo, stoicismo, dovuti alla mancata elaborazione del concetto e della legge del divenire.

Evidentemente le piccole osservazioni che siamo andati facendo non tolgono nulla al merito di questo lavoro di Mons. Olgati che si deve considerare come un valido contributo della neoscolastica italiana, un ripensamento con una presentazione chiara ed efficace della *metafisica classica*.

V. MIANO

LA FILOSOFIA MORALE DI A. GUZZO ⁽¹⁾

È questo il secondo dei sei volumi di filosofia teoretica che va pubblicando il G. ed esce a oltre due anni di distanza dal primo (1947) del quale avevamo già parlato in questa nostra rivista (« Salesianum », aprile-giugno 1948, p. 313).

La lentezza della pubblicazione è ampiamente giustificata dall'imponente mole del volume, nonchè dall'arduità e dalla complessità del grande tema che il G. vuol lumeggiare a fondo in tutti i suoi aspetti.

Quanto alla concezione generale filosofica dell'A. dobbiamo rinnovare qui l'adesione, il consenso, la simpatia come pure i dissensi e le riserve già espressi in occasione della precedente recensione. Le positività esplicite ed implicite presenti in quel volume sono ancora e meglio presenti in questo.

Ed anche dal punto di vista tipografico, il saggio accorgimento di far precedere a tutta la trattazione un buon sommario che accontenta l'impazienza del lettore, ma insieme lo invoglia a leggere per disteso e con calma quanto nel sommario è solamente abbozzato, come pure l'altro accorgimento di alternare al titolo corrente delle pagine anche un titolo fisso, rendono piacevole la lettura di queste pagine di pura speculazione teorica.

La prima parte di questo secondo volume (*L'opzione morale*) è una continuazione dei concetti fondamentali contenuti nel primo, con particolare riferimento alla vita morale: un'ampia discussione dei concetti di verità e di universalità, di sociabilità, di libertà e necessità, di bene e di male, di bene e utile, ecc. Richiamiamo soltanto che i volumi del G. son tutti incentrati nello studio dell'uomo; vogliono essere un umanesimo filosofico studiato nell'esperienza viva dell'esistenza individuale e storica senz'alcun aprioristico preconconcetto di sistema anteriore o indipendente dall'esperienza umana.

La seconda parte (*La giustizia*) dopo un'ampia discussione sull'importante tema « theoria » e « praxis », sviscerato sotto tutti i punti di vista,

(1) Guzzo AUGUSTO, *La moralità*, Edizioni di « Filosofia », Torino, 1950, pagine XXXIX-531 (« Biblioteca di Filosofia », vol. I).

affronta direttamente i concetti di diritto, di legge, di società. È concessa una particolare considerazione ai rapporti fra Stato e Chiesa con soluzioni cui ogni cattolico non può non aderire.

La terza parte (*La carità*) prospetta il « sentimento di carità », come la più alta espressione della moralità umana. Il « sentimento » di carità sta alla base del « sacrificio » e trova la sua espansione in una fede che si protende oltre il tempo ed appella a Colui che è Autore supremo dell'esistenza umana e suprema norma della moralità.

Son qui le pagine più suggestive di questo volume dove tratta dei rapporti fra moralità e religione, delle caratteristiche della moralità religiosa, dei rapporti fra mistica e morale, dove il G., con occhio vigile alle istanze delle svariate teorie morali, nate nella storia del pensiero, pur accogliendone lo sfondo di verità che contengono, batte in breccia la moralità atea, che talora volentieri s'atteggia, più accortamente, a « laicismo ». Le morali atee finiscono per ripiegarsi in situazioni disumane o antiumane poichè staccando l'uomo da Dio si mettono nell'impossibilità di spiegarne, nonchè la moralità, la stessa esistenza. L'autentico umanesimo si salva soltanto nella religione e più precisamente nel cristianesimo. Crolla la fede nell'uomo quando Dio viene ignorato o rinnegato. Fede nell'uomo e fede in Dio stanno o cadono insieme. E questa la grande idea che conclude le bellissime pagine del G.

Se leggendo il primo volume qualcuno poteva ancora dubitare che il nostro Autore riuscisse a superare il relativismo, lo psicologismo, il fenomenismo, leggendo questo volume ogni dubbio scompare. Il pensiero del G. trascende tutti questi atteggiamenti ancorandosi saldamente nella metafisica, anzi in una metafisica che appella necessariamente all'Assoluto.

Pur cor atteggiamenti al tutto personali, nella posizione del G. troviamo il meglio dello spiritualismo cristiano contemporaneo.

Non termineremmo tanto facilmente se volessimo attardarci ad elencare le ricche positività emergenti da tante luminose pagine di quest'opera, ma crediamo di far cosa ancor più gradita all'illustre Autore entrando, non nella critica, ma in una discussione, non avente nessuna pretesa di correggere, ma soltanto il desiderio di dialogare ed eventualmente continuare lo studio nella medesima linea segnata dal volume.

Il volume stesso si presenta come una discussione aperta con la sua interessante appendice di « discussioni e giustificazioni ». Accettiamo volentieri l'invito alla discussione anche per accentuare un altro grande pregio dell'opera: quello di saper suscitare problemi.

I

« RICERCA È POSTULAZIONE DI VERITÀ »

È questa la prima affermazione del volume. È vero: finchè l'uomo vive, ricerca, ma cerca perchè ha già trovato e sa e vuole ulteriormente trovare. Nel conoscere umano non sarebbe possibile la ricerca senza una postulazione di verità; lo slancio del pensiero verso le conquiste del vero, poggia sul possesso del vero: possesso imperfetto che perciò stesso è ansia d'un possesso sempre più perfetto. Il significato del sapere umano sta tutto qui. Con questa affermazione corrispondente esattamente ai dati riflessi dell'esperienza umana, il ch.mo Autore riesce a situare il suo pensiero in una posizione ugualmente distante dallo scetticismo e dal dogmatismo, unica posizione veramente filosofica, cui non possiamo non aderire cordialmente ed appunto per questo vorremmo prolungare ulteriormente la discussione.

L'uomo è dotato d'intelletto. *Intelligere* non significa soltanto, in modo generico, che l'uomo è capace di penetrare la realtà, ma che la penetrazione della realtà è universale. Basta riflettere per accorgersi che l'intelletto umano, come tale, coglie l'esistente in quanto tale e perciò ogni esistente. Non può cogliere un esistente senza sapere che cosa sia *esistere* (intendiamo *esistere*, non nel senso etimologico, ma in senso ampio e potremmo forse dir meglio *essere*, in senso universale e pieno). Di fatto in ogni esistente l'uomo coglie ogni altro esistente, sia pure implicitamente. Questo vale tanto per l'uomo della strada e per il bambino, il cui intelletto appena s'apre alle cose, quanto per l'uomo dotto, sia pure in maniera diversa: irriflessa nel primo caso, riflessa nel secondo.

Possiamo dunque concludere che l'uomo sa ogni cosa perchè sa che esiste e, di ogni cosa, sa almeno che è una *cosa*. È poco ed è molto, è conoscenza molto imperfetta finchè rimane a questo livello, ma è pur conoscenza! Tutta la vita umana sarà uno sforzo, una ricerca, non mai placata, di ridurre quanto più sia possibile questa essenziale imperfezione del conoscere. Il susseguirsi di scuole della prima elementare fino agli studi universitari e dal termine degli studi universitari fino al termine della vita, non è altro che un susseguirsi di sforzi per approfondire e chiarire sempre più perfettamente quanto imperfettamente e germinalmente già si conosce. Lo stesso passaggio da errore a verità, è in fondo un chiarimento, un passaggio da un briciolo di verità a una verità più completa, e perfetta. Come il male non può inesistere se non in un bene (ritorneremo ancora su questo tema), così l'errore inesiste necessariamente in un vero. Un errore che sia purissimo errore, senza nemmeno un briciolo di verità, è un assurdo, un impossibile. Nè vale l'affermare di possedere delle conoscenze assolutamente perfette, non suscettibili di ulte-

riore approfondimento. Di tali verità nell'uomo non ve n'è nemmeno una: le idee si chiariscono reciprocamente: il chiarimento di un'idea, porta al chiarimento delle altre, il perfezionamento di un'idea si riflette, in misura più o meno grande, su tutte le altre idee. L'infinita possibilità della critica e dell'autocritica permette un avvicinamento sempre maggiore a quell'ideale di verità perfetta che è la più profonda sete dell'uomo.

In questa visuale ci sembra che l'affermazione del G., « ricerca è postulazione di verità », trovi un notevole approfondimento atto a rafforzare la fiducia nella ragione umana e ad aprire uno spiraglio sulle incommensurabili profondità dello spirito umano. Per quanto sembri una novità, la conoscenza umana, come « onniscienza imperfetta », è un concetto presente nelle opere di S. Tommaso e potremmo ampiamente documentarlo.

Se, fin dal suo aprirsi alla realtà, l'intelletto umano accoglie in sé tutto l'ordine degli esistenti e non può aprirsi al conoscere se non accogliendolo subito in sé tutto, la ragione rimane, per un certo aspetto, immutabilmente legata all'universa realtà e la realtà alla ragione: il relativismo di una ricerca, che non sia postulazione di verità, rimane escluso in radice; la ricerca vuota di verità è un non senso, anzi un assurdo. Sull'immutabile suo contenuto universale, è possibile l'infinito discorrere, la visione e la revisione, l'andare e il tornare della ragione, la sua critica e autocritica, per un chiarimento e un approfondimento sempre più perfetto. Ma occorre aggiungere che l'abbraccio universale della mente umana, questa universale comunione fra la ragione e le cose, delle cose nella ragione e perciò della ragione nelle cose (presenza che diventa mutua compresenza), non è una presenza o comunione puramente quantitativa, ma anche qualitativa: la ragione vede le cose e se stessa regolate da leggi elementari, ma di valore assoluto, delle quali non può disfarsi senza perire (i cosiddetti primi principi della ragione), da cui hanno valore e chiarezza tutte le altre leggi delle scienze particolari. I primi principi della ragione entrano nella struttura medesima del conoscere: non si può conoscere se non applicandoli, consciamente o inconsciamente. Come non sarebbe possibile il linguaggio senza le leggi elementari di ogni grammatica umana, così non è possibile il pensiero, senza la base delle leggi elementari e primigenie del pensiero. Su questo sfondo qualitativamente immutabile del pensiero, che è anche norma elementare di controllo critico, è possibile, indefinitamente, vedere e rivedere tutte le verità e le certezze già conquistate e procedere ad altre verità ed altre certezze illimitatamente.

La mobilità del pensiero prende lo slancio dalla roccia ferma dei primi principi: al pensiero è possibile muoversi appunto perchè poggia su una base immobile (immobilità che non è inerzia ma pienezza di possesso, fondamento ma anche coronamento del pensare).

Crediamo di rimanere così nella grande linea tracciata dal G. che costituisce, in qualche modo, l'anima del primo volume e la base di questo.

II

DETERMINISMO E INDETERMINISMO

Il G. accentua, molto giustamente, l'inscindibile nesso che lega insieme il determinismo e l'indeterminismo della volontà. Non è possibile rimanere in uno dei due estremi: puro determinismo o puro indeterminismo e di fatto l'uno e l'altro, separatamente intesi, si trovano fuori della vita vissuta e pensata. La bipolarità degli aspetti, che si rifrange in altre bipolarità: libertà-necessità, passività-attività, ecc., è affatto inscindibile. Con ogni ragione dunque il G. afferma: « i determinismi hanno torto di ignorare il momento in cui la determinazione si risolve in mia libertà, quanto gl'indeterminismi di ignorare la determinazione che si risolve poi in mia libertà » (pag. 30). Mai l'agire umano si risolve tutto in pura libertà, nè in puro determinismo, ma l'una rimanda all'altro. Possiamo tuttavia domandarci se questi due aspetti del volere umano abbiano fra loro un rapporto strutturale ben definito e assolutamente irreversibile, pena la distruzione stessa della libertà. A parte il fatto che i concetti di determinismo e indeterminismo assumano significati assai diversi, quando siano attribuiti alla realtà materiale o invece attribuiti allo spirito umano, e limitandoci a discuterli in quanto vengono solo applicati allo spirito, la volontà come indeterminazione, cioè come libertà, sembra supporre la volontà come determinazione, non viceversa.

Il rapporto non è reversibile; se lo fosse, la libertà diventerebbe mera spontaneità, ch'è appunto la negazione della libertà.

La volontà è tendenza a ciò che è bene per l'uomo (il male non è voluto se non colorito di bene) anzi al bene senza limiti e senza eccezione, al bene totale. Qui sta la necessitante determinazione: determinazione che ha significato di pienezza comprendente tutto ciò cui compete l'attributo della bontà. In questo universale, totale abbraccio di ogni bene, sono anche inclusi i beni relativi, contingenti, quelli che sono beni solo fino a un certo punto o sotto un determinato aspetto, e perciò stesso beni non cogenti.

Di fronte ad essi la volontà umana, per la pienezza di una determinazione superiore rimane indeterminata, cioè libera. Ma è proprio la pienezza di valore della determinazione che rende indeterminata e libera la volontà, che rende possibile la libertà. La libertà dunque ha origine in una determinazione, che non è determinazione come negatività e carenza, ma come positività e perfezione. La libertà deriva dalla determinazione, si fonda sulla determinazione, la presuppone e proprio per questo è affatto inscindibile da essa. La volontà umana sembra essere libera perchè superdeterminata, cioè determinata in modo spirituale e lo spirito è pienezza e abbraccio universale del reale. La libertà come indeterminazione si può intendere soltanto in questo modo. È ovvio il parallelo con la libertà divina. Dio Crea-

tore è sommamente libero rispetto a tutti i beni creati, proprio perchè assolutamente necessitato al bene infinito che è Lui stesso, dove eminentemente si contiene tutta la positività dei beni creati.

La libertà umana rimane indeterminata rispetto a questo o quel bene particolare (o azione particolare) perchè nel bene a cui è determinata si trova tutta la positività di questo o quel bene contingente. Dunque la libertà scaturisce dalla necessità quando questa necessità coincida con la natura stessa dello spirito, necessità di pienezza che non abbisogna dei beni contingenti perchè possiede, almeno intenzionalmente e in desiderio, il Bene Supremo. Si potrebbe di qui facilmente ascendere a Dio, come fa acutamente il G.

Ma se la libertà nasce da necessità, questa ha una precedenza di struttura rispetto alla libertà, almeno nei confronti con il nostro modo d'intendere le cose.

Questi brevi cenni che si potrebbero ulteriormente approfondire in altra sede, non intendono essere altro che una continuazione della discussione impostata dal G. e l'abbiamo voluta fare perchè in taluni autori il concetto di « determinismo » viene irrigidito in un significato troppo angusto e univoco, che non permette più la soluzione del problema determinismo-indeterminismo.

III

LA NEGATIVITÀ DEL MALE

È noto che la tradizione filosofica scolastica asserisce che il male non esiste come qualcosa di positivo, avente un'entità a se stante o anche solo distinta: è qualcosa di negativo, non però d'una negatività qualsiasi, ma di quella negatività che vien detta, con termine tecnico, *privazione*, che non dice affatto pura negatività, ma semplicemente parziale carenza, difetto di qualche cosa che, di per sè, dovrebbe esserci e non c'è, come ad esempio la vista in un cieco. E come vi è carenza di perfezione, così vi può essere carenza di *ordine*, quando un'azione non è compiuta secondo le giuste norme dell'ordine morale. Il G. sembra piuttosto alieno dal considerare il male come negatività, preferisce invece considerarlo come positività, perchè, molto a ragione, egli vede nel male della positività. Infatti il più atroce delitto è pur sempre una manifestazione di potenza, di astuzia, a volte, di attività sempre. Occorre notare che nel concetto di privazione, riferita al male, secondo la migliore corrente tradizionale del pensiero tomista, la positività prevale necessariamente sulla negatività, il bene sul male. La privazione infatti presuppone come soggetto il bene cui inerisce e nel quale soltanto può avere significato. Solo in questo senso si può accettare la tesi della positività del male.

L'istanza del G. alla negatività del male è dunque vera e sentita da chiunque rifletta seriamente sul problema del male e la tradizione non smentisce questo fatto, ma piuttosto lo conferma e lo chiarisce, con una teoria che anche oggi sembra validissima e che sarebbe troppo lungo approfondire qui.

La questione diventa più interessante se noi consideriamo il male nella storia dell'uomo e formuliamo, a proposito del male, un'altra questione: è possibile una onestà o meglio una vita durevolmente onesta indipendentemente dalla grazia? Non diciamo senz'altro di una grazia conferita nella Chiesa visibile per mezzo dei Sacramenti, ma di una grazia conferita anche solo al di fuori della Chiesa visibile, nel caso di anime che, ignorando la Chiesa, vivano onestamente secondo le leggi naturali.

La risposta dev'essere negativa. Una vita, durevolmente onesta, anche soltanto nell'osservanza dei principali doveri della legge naturale, senza la grazia, è impossibile. È il pensiero della Chiesa abbondantemente confermato dalla storia.

È chiaro dunque che non può sussistere, se sta l'affermazione, il mito di una morale seria, puramente laica. La vita morale appella non solo a Dio, ma anche alla grazia. Ed è per questo che una compiuta soluzione del problema del male non si può avere al di fuori della Rivelazione.

L'appello alla Rivelazione, nella spiegazione del male, si fa ancor più urgente quando noi consideriamo i mali del mondo: le malattie, le sofferenze, il dolore, in generale, in tutte le sue manifestazioni. L'uomo, anche il più innocente, sente il dolore come castigo. Dov'è la ragione di questo castigo? Quando l'uomo è colpevole e peccatore potrebbe connettere il castigo alle sue colpe. Quando invece l'uomo è innocente, deve risalire a una colpa che inficia la stessa natura umana: la colpa d'origine. Il problema morale dunque appella non soltanto alla Rivelazione, in senso generale, ma alla rivelazione della dottrina del peccato originale, come, da un altro punto di vista, dal G. molto ben lumeggiato, una vita di grande onestà morale appella alla sanzione, al premio. Il che non è affatto interesse ed egoismo, come ampiamente dimostra il nostro A., ma indispensabile sostegno della moralità.

Nell'esposizione del ch.mo Professore, non riusciamo a vedere se la moralità nella vita umana (in senso durevole, come sopra abbiamo chiarito) sia impossibile senza Dio, *sine addito*, (questa soluzione ci sembra indubitabile nel volume che stiamo considerando) o senza grazia soprannaturale.

Nessuna attività umana, sopraumana o infraumana è possibile senza la *grazia naturale* cioè il concorso di Dio Creatore e Conservatore (2). In questo senso nessuna moralità è possibile senza il concorso di Dio. In ogni caso Dio viene sempre incontro alla creatura. Questa « grazia », in senso improprio, non manca mai, nemmeno al peccatore nell'atto di peccare. Se Dio

(2) Notiamo di passaggio che anche la creazione è un *dono* e, in questo senso, una *grazia* , perchè è assolutamente *libera* .

la sottraesse la creatura cadrebbe nel nulla. Questo concorso richiesto dalle esigenze della natura, Dio non lo lascia mancare mai e lo si potrebbe anche denominare « grazia naturale ».

Da un punto di vista anche solo puramente naturale, a prescindere dall'ordine soprannaturale, la moralità umana dipende certamente da Dio, ma fin qui la grazia, in senso proprio, non c'entra ancora.

La grazia soprannaturale è *supercreaturale*. Per quanto la ragione da sola studi e analizzi la creatura non ne troverà mai l'esigenza. Anzi la ragione, di per sé, la troverebbe forse impossibile. Rivelazione e grazia soprannaturale sono una comunicazione fatta alla creatura della scienza e della vita che è *propria di Dio*; è un dono diverso dalla grazia creatrice, al tutto superiore e al tutto gratuito che si può denominare « grazia elevatrice » perchè trasferisce la creatura dal piano creaturale a quello divino, facendo la creatura partecipe, in modo assai più stupendo della creazione, della stessa natura divina. Questa è la vita del cristiano battezzato, in grazia di Dio, anche se non è elevato agli stati mistici.

La medesima distinzione che abbiamo fatto, fra grazia « naturale » e grazia « soprannaturale », fra grazia creante e grazia elevante, rispetto alla morale, si deve anche fare per rispetto alla mistica. Fra mistica naturale (misticismo) e mistica soprannaturale si deve fare una netta distinzione: la mistica naturale dei filosofi (misticismo), è uno sforzo di ascesa a Dio, ottenuto con le sole forze naturali, mediante la grazia naturale, creatrice (concorso divino). La mistica soprannaturale non soltanto è nell'ordine soprannaturale della grazia elevante, ma in questa è ancora un dono speciale non concesso a tutti i cristiani e forse nemmeno a tutti i santi. Qui l'iniziativa della creatura non c'entra proprio per nulla.

Nonostante la distinzione, l'incontro di Dio Creatore che crea la sua creatura e di Dio elevante, sono ambedue misteri. Se Dio è infinito la ragione vuole che sia mistero, altrimenti non sarebbe più Dio. Dio è mistero anche soltanto nell'ordine naturale. È necessario dunque distinguere anche fra mistero naturale e mistero soprannaturale. Dio come mistero naturale è scoperto dalla ragione stessa quando ne scopre l'esistenza quale Infinito. Mistero, s'intende, non come tenebra e carenza, ma mistero per eccesso di luce. L'intelletto non può penetrare l'abisso della divina luce, come l'occhio nudo non può fissare il sole splendente a mezzogiorno.

Anche se storicamente non è mai esistito uno stato di natura pura, anche se l'uomo è fatto per Dio bisogna distinguere accuratamente ordine naturale e soprannaturale, non per separarli, ma per meglio salvarli e meglio valutarne la mutua compenetrazione storica.

Evidentemente questo doppio ordine di cose vale anche per le virtù della carità e della fede che sono infuse con la grazia soprannaturale. Dove non c'è grazia soprannaturale, non c'è carità soprannaturale, nè fede soprannaturale. Fede e carità possono tuttavia assumere un significato analogo a quello

soprannaturale, al di sotto di quest'ordine, ma allora (come del resto dice molto bene il G.) non di *virtù* bisogna parlare ma di « *sentimenti* » di carità e di fede.

Comunque però rimane profondamente vera la conclusione del G.: una moralità senza Dio finisce fatalmente col coincidere con l'immoralità della superbia. In questa affermazione, che facciamo anche nostra con adesione incondizionata, possono trovare luogo le quattro chiacchiere con cui abbiamo volute brevemente commentare l'esposto del ch.mo Professore.

IV

« PENSARE E AGIRE »

Altro tema, diffusamente discusso dal G., è l'inscindibile rapporto fra « *theoria* » e « *praxis* »: nell'uomo pensare ed agire reciprocamente si richiamano e si esigono.

Una mera « *theoria* », senza riferimento essenziale alla « *praxis* », non si dà: anzi sono spesso le idee più profonde che segnano le linee direttrici della storia umana. Non esiste un agire veramente « umano » che non sia rivelatore e realizzatore di idee e di pensiero.

Aderendo anche su questo punto alla posizione del G., ci si può ulteriormente domandare se pensare ed agire, oltre questa mutua insidenza, non manifestino una struttura più precisa e, sotto un certo aspetto, irreversibile.

E poichè trattiamo dell'attività umana possiamo limitarci a considerare l'attività caratteristicamente umana: quella derivante dai due fattori elementari che la determinano: l'intelletto e la volontà. Il rapporto fra pensare ed agire, si risolve immediatamente nel rapporto fra intelletto e volontà.

Non esiste un intelletto senza volontà e molto meno una volontà senza intelletto: eliminare l'uno è eliminare l'altra.

È possibile precisare ancor meglio questo rapporto inscindibile fra l'uno e l'altro aspetto della psicologia umana?

Strutturalmente parlando l'intelletto sembra avere una priorità sulla volontà: così come per agire bisogna prima vivere e la vita rispetto all'agire manifesta una priorità di natura, per volere bisogna prima intendere ed è un assurdo una volizione non scaturente dall'intellezione, come dalla sua naturale sorgente. Il volere sta al pensare come l'agire al vivere e all'essere o esistere. Il rovesciamento o il misconoscimento di questo rapporto porta fatalmente a concepire la libertà come mera spontaneità e all'implicita abolizione dei limiti che nettamente separano (senza vanificarne la comunione di somiglianza) la spontaneità brutta della natura dalla libertà dello spirito.

Crediamo anche in questo di trovare il consenso dell'illustre Autore dalla

mente così aperta e sensibile al riconoscimento del vero da qualunque parte venga.

Nessuna meraviglia che una mente e un pensiero così aperti ascendano infine trionfalmente a Dio dall'ordine morale, con un ragionamento che insieme convince e commuove, affascina ed eleva verso l'alto.

Il Guzzo, sempre fedele al grande principio dell'interiorità, dal suo sano idealismo umano, trascende al più splendente idealismo cristiano, che, di quell'interiorità è l'unica salvezza, l'unico approfondimento che ne espande l'orizzonte all'infinito.

« Ma se la solitudine è sentita, non come abbandono che il mondo m'infligge, ma come rinunzia che volontariamente faccio al mondo, se il silenzio suona raccoglimento, allora nell'oscurità fattasi in me per aver escluso le luci esteriori, appare un'altra chiarezza, da prima così fioca, che è piuttosto il presagio d'un'alba; e si sa come son fatti i presagi: non si distingue bene se son fantasmi creati dall'ansia, o presenze che s'avanzino, disegnandosi via via nella notte che cede lentamente al giorno. Quando il canto della luce sale all'irruenza d'uno squillo, una certezza prende a pulsare, come un cuore dentro il mio essere. Perdute le radici che avevo nel mondo, ne metto altre: l'albero vive della cima. Dentro un cielo che non ha termine alla sua profondità, le nuove radici vanno a cercarsi un nutrimento che può indefinitamente accrescersi. Diventato estraneo alla città terrena della mia nascita e del mio corpo, una nuova città cresce intorno al mio desiderio di abitarla. La *basileia tôn ouranôn* m'appare, infine, come l'assoluto che sostiene tutto quanto diviene e anzitutto la mia volontà di guardare ad essa. *Eine feste Burg ist unser Gott*: pensare a Lui è già attingerne forza. Perire non sarà più possibile. Attraverso i pericoli — qui fugacemente accennati — di cadere molto più in giù, dissiparmi, degenerare, perdermi, se rimonto questa corrente piena di rischi, posso osare la speranza e la fede e il fattivo amore di poggiare così in alto che, al fondo del principio intorno a cui cerco di raccogliere la mia vita, si riveli la ragion d'essere e di quel principio e di me stesso e di tutto: la Ragione e Cagione prima della vita e del mio desiderio di vita; del tempo e della mia aspirazione a varcare, oltre il tempo, all'eterno; della possibilità che sempre io mi smarrisca e perda quota, e del bisogno — più forte perfino del desiderio di vivere — di riafferarmi al Fondamento, remoto e prossimo della mia esistenza » (p. 309).

Dove, come in tante altre pagine del G., non si sa se più ammirare la filosofia o la poesia; se non fosse la filosofia la più alta e più umana poesia.

LUIGI BOGLIOLO

PER UN CONCETTO PRATICO D'ATTITUDINE

Nell'intento di chiarire non un concetto già profondamente studiato, ma uno dei criteri pratici che presiedono ad ogni opera di orientamento professionale, vorremmo presentare alcuni aspetti del concetto d'attitudine che in modo particolare occorre tener presenti perchè le esigenze della personalità umana siano sempre meglio rispettate.

La Psicologia Scientifica che, nel periodo passato, era venuta orientandosi dall'atomismo psicologico ad una visione unitaria e personalistica di tutta l'attività psichica, ha assunto, nel tempo moderno, anche un altro atteggiamento molto fecondo.

Senza negare valore alle conquiste passate, la psicologia d'oggi, partendo dalla constatazione che l'uomo si rivela e si conosce dal suo *modo di agire* nel mondo in cui vive, ha messo in primo piano, nell'intento di « conoscere l'uomo per sapere ciò che è capace di fare », lo studio delle differenze tra i singoli individui nel campo dell'azione. Venne così ad imporsi il problema delle attitudini.

Nel seguire questo indirizzo si è visto, osserva il Gemelli, che per formulare una definizione d'attitudine bisogna però guardarsi da un errore; dal ritenere cioè che lo studio delle singole azioni o di un determinato aspetto dell'azione che caratterizza l'individuo, conduca ad una conoscenza del valore delle attitudini. Perchè l'attitudine non è la risultante di alcune funzioni elementari che, messe assieme, danno origine a quella determinata manifestazione psichica che caratterizza l'azione dell'individuo, ma è un qualche cosa che porta in sè l'impronta di tutta la personalità, un qualche cosa di originale cioè, che costituendo un'unità organica di molti fattori, rappresenta un *fatto nuovo* a sè stante. È perciò l'attitudine una realtà *complessa* il cui significato lo si può intuire soltanto in relazione a un tipo particolare e nell'azione globale della quale fa parte.

Sono infatti le attitudini « fatti psicologici caratteristici » cioè « forma-

zioni complesse che implicano in ogni caso la presenza di qualità o di vari caratteri psico-fisici, che si sviluppano e si potenziano a seconda delle circostanze ambientali e dei dinamismi psichici; interessi, carica affettiva, volontà, presenza di altri caratteri, vengono a costituire nel loro insieme una determinata attitudine che può avere valore o funzione professionale » (1). In concreto dunque *ogni attitudine si definisce in rapporto al tipo di persona nella quale s'incarna.*

Mantenendo fede a queste due constatazioni generali della *complessità* e dell'*originalità* di ogni attitudine vediamo ora come possiamo farci un concetto d'attitudine *che ci serva*:

- 1) a dar un giusto orientamento alla nostra opera educativa;
- 2) a precisare a noi stessi l'oggetto dei nostri sondaggi sperimentali con i reattivi.

CHE COS'È L'ATTITUDINE?

1. *Le opinioni.*

Cominciamo da una posizione ormai classica nel campo della psicologia applicata e che ancor oggi tiene la palma del successo essendo ancora il perno di molte discussioni e l'occasione di notevoli precisazioni scientifiche.

Si tratta della *concezione di CLAPARÈDE* (2).

Questo Autore prende lo spunto dalla definizione del Littré che dice essere l'attitudine « una *disposizione naturale* a compiere qualche cosa » e tenta di migliorarne il valore col precisarne ulteriormente il senso.

È un dato indiscusso d'esperienza egli dice, che esistono *differenze tra individuo e individuo* le quali rendono più o meno *atti* a compiere una qualche attività. Orbene, perchè si possa dire che uno ha una determinata attitudine è necessario che egli sia non soltanto « *atto a...* », ma « *in modo speciale atto a...* » quella determinata attività, perchè diversamente non ci sarebbe motivo di parlare di attitudine. L'esistenza di diverse attitudini ha appunto a fondamento l'esistenza di differenze individuali; in una comunità perfettamente omogenea come si potrebbe, infatti, dire che il tale è atto a compiere una determinata mansione, se tutti *ugualmente* fossero atti a compierla?

Bisogna cioè riconoscere che nell'espressione « il tale è atto a... » sta implicita l'affermazione che quel tale ha, *rispetto agli altri*, un *rendimento maggiore* e che, conseguentemente, per parlare d'attitudine è necessario stabilire un *confronto* tra l'esito dei singoli individui in una data attività.

Il criterio per distinguere la presenza di un'attitudine è, dunque, solo un criterio relativo di differenziazione individuale. Attitudine è ciò che rende

(1) GEMELLI, *La Psicologia a servizio dell'O.P. nelle scuole*, Zanichelli, Bologna, 1943, p. 78.

(2) E. CLAPARÈDE, *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*, Flammarion, Paris, 1933, p. 29 e seg.

possibile un maggior rendimento. Si deve quindi dire che un individuo ha una data attitudine solo se, confrontando la sua attività con quella di altri, si rileva che c'è in lui un rendimento più alto, o dal punto di vista quantitativo (*quantità* di lavoro) o dal punto di vista qualitativo (*perfezione* di lavoro), o da tutti e due i punti di vista.

Ne risulta così la seguente *definizione d'attitudine* che il Claparède formula modificando quella del LITTRÉ (che dice essere l'attitudine « disposizione naturale a compiere qualche cosa ») e quella del PIAGET (secondo cui l'attitudine è ciò che differenzia due individui aventi lo stesso livello mentale): « *l'attitudine è ciò che differenzia, sotto il rapporto del rendimento, lo psichismo degli individui, astrazione fatta dalle differenze di livello mentale se si tratta di un'attitudine speciale* » (3).

Risalendo alle origini di questo « qualche cosa che differenzia gli individui », il Claparède fa rilevare che « l'idea d'attitudine racchiude certamente, il più delle volte, quella di innatezza » (4). Come si spiega che due individui, *in condizioni perfettamente identiche*, in quanto al resto, manifestino attitudini differenti, se non ammettendo una disposizione naturale innata a svilupparsi con preferenza verso determinate direzioni che non in altre? Son pertanto da riconoscersi nel concetto di attitudine tre idee essenziali:

- 1) l'idea di rendimento;
- 2) l'idea di differenziazione individuale;
- 3) l'idea di disposizione naturale.

Non bisogna tuttavia confondere nel parlare di rendimento, ciò che è dovuto alla disposizione naturale (*rendement « net »*) e ciò che risulta dal concorso dei vari fattori (buona volontà, esercizio, educazione, affettività) che entrano nel complesso dell'attitudine, disposizione naturale compresa (*rendement « brut »*).

Ciò che interessa infatti, ai fini d'una diagnosi per un pronostico orientativo sull'avvenire dell'individuo, è di poter cogliere il rendimento netto (disposiz. naturale) dell'attitudine eliminando tutti i fattori che intervengono a produrre il rendimento lordo. Tra questi ciò che maschera e falsa la determinazione dell'attitudine naturale e rende più d'ogni altra cosa difficile la predizione del rendimento lordo, è l'esercizio. Per esso, in molti casi, risulta impossibile il paragone di più individui in rapporto ad un'attitudine. Come si fa infatti a sapere se l'esercizio che ha preceduto, sia stato perfettamente identico in A e in B? Tuttavia nell'ipotesi che tal identità possa essere stabilita, afferma il Claparède, si può dire che *ogni volta che, a uguaglianza di condizioni in quanto al resto, un esercizio uguale produce differenze di grado nell'attitudine, l'attitudine in questione risulta in parte da una disposizione naturale*. E, per conseguenza, è da ritenersi come attitudine vera, cioè attitudine naturale. L'unica difficoltà seria, non insormontabile però, è solo quella

(3) *Op. cit.*, p. 32.

(4) *Op. cit.*, p. 33.

di stabilire l'uguaglianza perfetta di condizioni, ma l'esperienza scientifica porterà certo alla soluzione anche di questo problema.

Non bisogna tuttavia dimenticare che vi sono nell'uomo tante *energie di compensazione*, per cui si possono raggiungere rendimenti eccellenti anche in campi ove materialmente non si rivelano attitudini particolari. Caso tipico è quello di Demostene (ADLER). Ben giustamente però, fa notare il PONZO, bisogna intendersi sui limiti di questa deficienza naturale d'attitudine poichè, se è vero che « la volontà rimane sempre il fulcro per la potenzializzazione delle doti che madre natura ha donato all'individuo non uniformemente e in gradi assai diversi », è altrettanto vero che « nessun sforzo di volontà riuscirà a creare nell'individuo un'attitudine mancante o a portare ai gradi massimi una dote deficiente, ma, tutt'al più, a costituire, con l'aggregato di varie attitudini, delle supplenze più o meno efficaci ai fini di particolari attività individuali » (5). Nel caso di Demostene non si avrebbe quindi la vittoria di un'inetitudine oratoria, ma semplicemente il superamento di un difetto d'articolazione che impediva lo sviluppo dell'attitudine naturale alla oratoria. Per il Ponzo, dunque, deve essere affermato *il carattere d'ereditarietà di tutte le attitudini*. La definizione che ne dà, le precisa infatti quali *disposizioni ereditarie fisiche, psicofisiche o psichiche, le quali rendono possibili o facilitano a chi le possiede lo svolgimento di particolari forme d'attività* (6).

Il carattere di « innato » di « naturale » di « disposizione ereditaria », comunque lo si chiami, è, dunque, tanto per il Claparède che per il Ponzo, un elemento essenziale dell'attitudine naturale. Ma mentre per il Claparède questo « quid innato » che costituisce fondamentalmente l'attitudine è: « ciò che fa rendere di più » per il Ponzo è semplicemente: « ciò che rende possibile o facilita lo svolgimento di particolari forme d'attività ». Mentre per il Ponzo non si dà attitudine che non sia anche ereditaria, per il Claparède solo l'attitudine naturale (*la vera attitudine*) ha le sue radici in elementi innati ed ereditari. Pur tuttavia, come giustamente fa rilevare il GEMELLI, « non si può porre netta antitesi tra attitudini che l'uomo ha dalla nascita ed attitudini acquisite, quando si ammetta che ogni attitudine si sviluppa sul fondamento del carattere, delle tendenze, delle caratteristiche psicofisiche che ognuno ha dalla nascita, e che per passare dal loro primo apparire al loro perfezionamento, alla loro conservazione, è necessaria la benefica influenza dei fattori esterni favorevoli » (7).

La mancanza infatti di condizioni esterne favorevoli alla manifestazione di una tendenza attitudinale, può essere causa dell'atrofizzazione dell'attitudine.

« Piuttosto che di attitudini acquisite, devesi quindi più correttamente

(5) PONZO, *Alla ricerca delle attitudini nei giovani*, Paravia, Torino, 1929, p. 26.

(6) *Op. cit.*, p. 26.

(7) *Op. cit.*, p. 78.

parlare di *capacità*, lasciando la denominazione di *attitudini* a quelle che ciascuno ha dalla nascita » (8).

Da tutto ciò risulta chiaro che altro è l'attitudine al suo stato embrionale ed altro l'attitudine sviluppata: conseguentemente, per l'accertamento delle attitudini, bisogna tener conto del periodo e delle condizioni del loro sviluppo nell'evoluzione del soggetto, senza dimenticare che uno dei fattori della affermazione dell'attitudine da tener in bilancio, è pur sempre quello dell'interesse che ha spinto il soggetto. Il che vuol dire che dal punto di vista della psicologia applicata ai problemi della selezione e dell'orientamento professionale, importa giungere ad una definizione d'attitudine che caratterizzi *l'essenziale dell'attitudine « sviluppata »* pur senza trascurare quegli elementi nativi che facilitano all'individuo lo svolgimento normale del compito cui lo chiama la sua missione.

Ma, a questa luce, nota il NAVILLE (9), il criterio classico del Claparède del rendimento differenziale, per la definizione della attitudine, perde senso e viene invece ad acquistare valore il *criterio dell'adattabilità all'ambiente*.

Se si partisse infatti dal solo criterio del maggior rendimento, bisognerebbe dire che, a un tempo, tutti e nessuno sono in possesso dell'attitudine potendo ognuno avere un rendimento maggiore e minore nello stesso tempo secondo che si confronta con chi gli è rispettivamente inferiore o superiore. Per ciò stesso si rende impossibile una definizione d'attitudine basata sul solo fattore rendimento. Stabilire invece un *rendimento medio* e fissare come attitudine il raggiungimento di quel rendimento, è già una migliore precisazione che *può essere accettata anche come criterio pratico di selezione, ma non certo come criterio di definizione di concetto d'attitudine*. Tanto più che la disposizione naturale che fonda l'attitudine, per sua natura non implica l'idea di rendimento, ma semplicemente quella di facilitazione di sviluppo in una determinata direzione qualora intervengano condizioni favorevoli di ambiente e di esercizio.

Evidentemente l'esercizio che si effettua sulla base d'una disposizione naturale condurrà ad un maggior rendimento in quella data attività più che in un'altra e si potrà, da esso, concludere alla presenza dell'attitudine, ma questo non può bastare per inferire che l'attitudine deve essere definita sulla base di un rendimento maggiore alla media. Che in alcuni tal rendimento ci sia, è certo un fatto indiscusso, ma è ugualmente sicuro che son anche atti a quel determinato compito, anche coloro che hanno un rendimento che non supera quello medio degli altri.

In breve: il rendimento è certamente una conseguenza dell'attitudine professionale, ma è una conseguenza che da sola non basta a specificarla. L'elemento invece che caratterizza meglio d'ogni altro l'attitudine professio-

(8) GEMELLI, *op. cit.*, p. 78.

(9) NAVILLE P., *Théorie de l'O. P.*, Gallimard, 1945.

nale è la *capacità d'adattamento* dell'individuo ai vari compiti professionali: è impossibile infatti nel mondo del lavoro odierno, fatto di tecniche sempre nuove, parlare di attitudine indipendentemente dall'ambiente lavorativo in cui s'esercita. Un'attitudine di ieri può non essere più tale oggi. Invece la capacità d'adattamento di ieri può essere ancor sempre tale anche oggi: *nell'industria quindi ciò che importa è di conoscere le possibilità generali di adattamento*.

Definire questa possibilità risalendo all'elemento nativo di disposizione naturale, vuol dire perciò definire l'attitudine dal punto di vista più utile per una feconda opera di orientamento.

Non si cada però nell'errore di credere che ciò che definisce questa possibilità d'adattamento sia la semplice disposizione naturale, perchè si danno adattazioni anche contrarie alla disposizione naturale (tale ad es. l'attitudine del tipografo di leggere alla rovescia). Ciò che definisce questa possibilità di adattamento (cioè l'attitudine), è invece *la capacità di trasformazione* di questa disposizione in mezzi d'esecuzione definiti, cioè *l'educabilità* dell'individuo (10).

L'accertamento delle attitudini, dunque, ai fini di un'opera di orientamento, non dovrà basarsi nè sul rendimento, nè sulle differenze individuali, nè sulle disposizioni naturali, ma primariamente sull'*educabilità* individuale. In essa è da porsi infatti, ultimamente, l'essenza dell'attitudine.

Non esita pertanto il Naville a definire l'attitudine professionale dicendo che *qualunque disposizione organica o strutturale può essere considerata come attitudine purchè essa possa inserirsi in un lavoro produttivo qualunque esso sia* (11).

Questo concetto d'attitudine come capacità d'adattamento, era già stato messo in risalto anche da A. OMBREDANE (12) riferendo sul problema della diagnosi delle attitudini nell'età scolastica. Mettendo bene in rilievo che nello studio delle attitudini per mezzo di esami con reattivi, non bisogna mai fermarsi alla pura constatazione del rendimento, sottolineava l'importanza di considerare ogni manifestazione attitudinale come espressione di tutta la personalità, e quindi l'importanza di formarsi un concetto non unilaterale di attitudine.

« Quando un reattivo, egli diceva, si limita ad essere un reattivo di rendimento, cioè si contenta di segnare lo sbaglio o la riuscita, si può dire che ciò che afferra è il derivato, per un dato momento, della funzione d'adattamento o educabilità. È essenziale per la determinazione delle attitudini considerare che un rendimento non ha valore pronostico se non nella misura con cui è considerato come un derivato dalla funzione d'adattabilità » (13).

(10) NAVILLE, *op. cit.*, p. 218.

(11) NAVILLE, *op. cit.*, p. 192.

(12) A. OMBREDANE, *Le problème des*

aptitudes à l'âge scolaire, Ed. Hermann, Paris, 1936.

(13) A. OMBREDANE, *op. cit.*, p. 57.

Insomma non ha tanto importanza sapere *ciò che rende* attualmente un individuo, perchè non è questa la caratteristica attitudinale che può rivelare il valore effettivo dell'individuo potendo essa dipendere da fattori anche fortuiti, *ma ciò che uno può rendere*. Se cioè sarà atto ad assolvere il suo compito reale nella vita o, se non altro, a quali condizioni potrà mantenere quella condotta che gli assicura il successo. Conoscere le attitudini vuol perciò dire mirare a conoscere ben di più che un rendimento momentaneo. Bisogna infatti pensare all'attitudine come alla *capacità di mettere in gioco con una rapidità sufficiente, il tipo evolutivo di condotta che è il più adeguato alle esigenze del compito imposto o, in sua mancanza, quell'insieme di accorgimenti (détours) che siano sufficienti ad assicurare un rendimento-soglia* (14). « L'attitudine diventa quindi il sinonimo di *un'intelligente condotta d'adattamento* che assomma, integrandole, esperienze passate e nuove attraverso un ciclo d'elaborazione di esse e un impiego d'accorgimenti vari adattati alla situazione concreta di ogni momento » (15).

2. La nostra conclusione.

I punti di vista che abbiamo riportato sono una minima parte tra i tanti che avrebbero dovuto essere citati per un più completo quadro delle posizioni prese in questa non facile indagine. Per non appesantire il lavoro però, ci siamo limitati a poche opinioni di valore che, oltre a dare un'idea della complessità del problema, ci fossero d'aiuto alla formulazione d'un fondato modo di vedere che desse a noi stessi un significato determinato e preciso alla parola attitudine.

Dall'esame, dunque, di tutte queste discussioni, ci par di dover rispondere in questa maniera a chi ci chiede un indirizzo pratico per esami attitudinali con finalità educative: per la nostra opera di educatori-orientatori è fondamentale l'affermazione del Gemelli che « non è tanto importante fare, mediante l'analisi, lo studio delle singole attitudini, quanto della personalità dello scolaro » (16).

Conseguentemente dobbiamo considerare lo studio dello sviluppo attitudinale dovuto all'educazione, all'esercizio, all'ambiente e ai tanti altri fattori che hanno influenza sul carattere e sul modo di adattarsi alla vita, come *uno* dei mezzi rivelativi della personalità, essendo impossibile definire l'attitudine senza riferirla all'individuo particolare in cui s'incarna. Dovremo pertanto tenere come guida un concetto d'attitudine che s'imposti su una valutazione integrale della personalità.

Tutto ciò ci conduce a considerare l'attitudine come *la capacità di mettere opportunamente in gioco e secondo una formula personale, tutte le ener-*

(14) A. OMBREDANE, *op. cit.*, p. 27.

(15) A. OMBREDANE, *op. cit.*, p. 22.

(16) GEMELLI, *op. cit.*, p. 79.

gie individuali (sia fisiche, che psicofisiche, che psichiche di intelligenza, di effettività e di volontà) *necessarie ad assicurare almeno un rendimento medio nello svolgimento di una particolare forma d'attività.*

Non facendo perno sul rendimento, ma piuttosto sulle possibilità individuali di coordinazione dinamica delle proprie energie, ci pare di mettere meglio in evidenza più di quello che avremmo potuto fare dando una descrizione di tipo strutturale invece che funzionale, quell'elemento di iniziativa personale che è caratteristicamente rivelativo della personalità.

Questo nostro punto di vista ci sembra perciò anche il più adatto a dare il giusto indirizzo a qualsiasi opera di orientamento che non voglia frazionarsi in visioni parziali dell'uomo.

Crediamo utile di completare il quadro con alcune osservazioni che, se anche marginali, son sempre utili a lumeggiare gli aspetti centrali dell'attitudine.

Si questiona tra gli Psicologici se si debba parlare di *attitudini innate ed acquistate*. In fondo non si tratta che di questo: di vedere cioè quali degli elementi dell'attitudine sono innati e quali acquisiti, perchè evidentemente non c'è attitudine che non enumeri in se stessa dei dati innati e dei dati acquisiti.

Lasciando ad altri il compito di rispondere, attraverso l'analisi delle attitudini, a questo quesito tanto interessante dal punto di vista educativo, ci limitiamo per ora a una constatazione non solo di senso comune, ma anche scientificamente dimostrata. Che cioè la perfezione dall'attitudine è legata più che ad ogni altro fattore, a ciò che vi è d'innato in essa e che, nell'ipotesi della mancanza di questo fondamento naturale, nonostante la possibilità dei compensi d'altro genere, è impossibile che un'attitudine possa svilupparsi.

Quanto alla *comparsa* ricordiamo che non tutte le attitudini si manifestano allo stesso momento della vita, nè la stessa attitudine in tutti i soggetti alla stessa epoca. Riveliamo inoltre alla luce di statistiche di vari studiosi, che la *precocità della comparsa* non sempre è garanzia di successo superiore all'ordinario: non tutti i bimbi prodigio diventano grandi uomini, e non tutti gli uomini grandi furono bimbi prodigio. E pur un dato di storia che i geni precoci non hanno mai raggiunto, in genere, l'età della vecchiaia.

Quanto allo *sviluppo delle attitudini* (sarebbe utilissimo poterlo sempre prevedere in precedenza!) ben poco, purtroppo, si può dire di certo dato che questo sviluppo si compie attraverso l'età evolutiva la quale, come è noto, ha tante svolte imprevedibili ed improvvise.

Questo ci deve far attenti a non dare certezza assoluta ai nostri esami attitudinali anche se fatti con tutte le precauzioni scientifiche richieste, quasi che l'esito ottenuto sia sempre e sicuramente rivelativo di successo o insuccesso. La probabilità delle nostre prognosi sarà sempre soltanto quella di giudizi ben fondati: e in psicologia questo basta.

Si può essere invece più espliciti in ciò che concerne i *fattori di sviluppo e di contrasto* che favoriscono o impediscono lo svolgimento delle attitudini. Si può ridurli tutti all'*ambiente* favorevole o sfavorevole, il quale comprende:

1°) *le condizioni esteriori al soggetto* (comprensione o incomprensione da parte dei parenti o degli educatori, condizioni economiche della regione, e, in particolare, della famiglia, complesso dell'opera educativa, ecc.);

2°) *le condizioni interiori del soggetto stesso* (costituzione fisiologica, stato di salute, desiderio di riuscita, tenacia di volontà, ecc.).

Se l'ambiente, specie interiore, è favorevole, nasce l'*esercizio*, fattore di somma importanza e, comunque, sempre richiesto allo sviluppo *pieno* di attitudini, dacchè non è dimostrata ancora l'esistenza di attitudini straordinarie *esplosive*, la cui comparsa esterna non presupponga, almeno indirettamente, l'esercizio.

D'altra parte diciamo ancora col Gemelli, « pur escludendo che un'attitudine possa svilupparsi quando manca il fondamento dei caratteri psicofisici di cui essa è l'esplicazione, si deve tener conto delle possibilità di compensi e di sostituzioni che si attuano nel dinamismo della vita psichica e che consentono la pratica di forme d'attività, per l'esercizio delle quali l'individuo non è naturalmente dotato.

« È inoltre possibile creare negli adolescenti *interessi professionali* che corrispondono a più attitudini singole, per se stesse indipendenti e disgregate, dando luogo così allo sviluppo di attitudini professionali; così è possibile, per es., favorire lo sviluppo dell'attenzione e la finezza sensorio-percettiva e le abilità manuali; ovvero è possibile favorire lo sviluppo dello spirito di osservazione e di analisi, e di molte altre attitudini; per questa via si può arrivare a far sviluppare la complessa predisposizione od una determinata professione, ossia una attitudine professionale » (17).

SAC. MARIO VIGLIETTI

(17) GEMELLI, *op. cit.*, p. 80.

L'IDEA DI DIO NELLA COSCIENZA DEI GIOVANI

(Resoconto di una ricerca sperimentale)

1. La prima grande inchiesta sul carattere dei giovani.

Nel 1929-30 apparvero a New York tre grossi volumi (complessivamente di 1780 pagine), dal titolo generale: *Studies in the Nature of Character* (1), a cura della « Character Education Inquiry », e cioè della Commissione per l'Inchiesta sulla Educazione del Carattere, condotta da studiosi del « Teachers College » della « Columbia University », sotto l'immediata « supervisione » dell'eminente psicologo Edward L. Thorndike.

L'iniziativa dell'inchiesta era partita dall'« Istituto di Ricerche Sociali e Religiose », che si proponeva questo scopo preciso: trovare una base *sperimentale* per la valutazione dei metodi correnti di educazione morale e religiosa, e per la misurazione dei loro risultati.

L'inchiesta, iniziata alla fine del 1924, costò 5 anni di lavoro intenso a un gruppo di specialisti (psicologi, educatori, assistenti sociali, ecc.), diretti da due Professori universitari, Hugh Hartshorne e Mark A. May, i quali curarono pure la pubblicazione dei risultati.

Furono esaminati oltre 10.000 tra ragazzi e ragazze dai 10 ai 14 anni, per un tempo medio di quattro ore ciascuno. Di ognuno fu valutato — a mezzo di tests, questionari e osservazioni, — l'intelligenza, il livello culturale-

(1) Per chi volesse tentarne la lettura (che sarebbe certo utile non solo per conoscere i risultati, ma anche per farsi un'idea della complessità di simili ricerche, della metodologia seguita e dei mezzi statistici utilizzati) diamo la citazione completa dell'opera: *Studies in the nature of character*.

Vol. I: *Studies in Deceit* (HARTSHORNE H. and MAY M. A.), Macmillan, New York, 1930;

Vol. II: *Studies in Service and Self-Control* (HARTSHORNE H.-MAY M. A. and MALLER J. B.), Macmillan, New York, 1929;

Vol. III: *Studies in the Organisation of Character* (HARTSHORNE H.-MAY M. A. and SHUTTLEWORTH F. K.), Macmillan, New York, 1930.

sociale-economico, il grado di suggestionabilità e di stabilità emotiva. Inoltre — e questo fu il lavoro più importante dell'inchiesta — si applicarono, a intervalli, più di 20 batterie di tests (appositamente costruiti o adattati), per studiare i seguenti aspetti della condotta e del carattere: la sincerità ed onestà, lo spirito di servizio e di collaborazione, la forza di inibizione e di controllo di sé, la perseveranza nel lavoro, le conoscenze e le attitudini morali.

La serietà con cui fu condotta l'inchiesta, il numero straordinario di soggetti studiati e quindi l'enorme quantità di materiale raccolto, l'accuratezza dell'elaborazione statistica, fanno di questa ricerca un modello di lavoro scientifico.

Non possiamo darne qui, neppure sommariamente, i risultati generali, che avrebbero un certo interesse, non solo psicologico, ma anche pedagogico-didattico; nè farne rilevare i punti deboli (esagerata semplificazione delle situazioni studiate, interpretazione tendenzialmente behavioristica della condotta del ragazzo, legata all'influenza quasi determinante dell'ambiente e privata quindi di vera responsabilità morale, ecc.).

C'interessa solo riferire su di un punto particolare della ricerca. Tutto quello che finora s'è detto, fu detto solo per « situare » nel piano generale, di cui è una fase, l'esperienza di cui parleremo.

2. *Le preoccupazioni educative dell'inchiesta.*

Come si è accennato, l'iniziativa dell'inchiesta partì dall'Istituto di Ricerche Sociali e Religiose. Non fu dunque intrapresa a scopo puramente scientifico, ma, prevalentemente, a scopo pratico, pedagogico e didattico.

I membri di quell'Istituto constatarono questo fatto (di cui parlano Harthorne e May nell'introduzione al I volume): « Mentre per predire il successo in certi studi e in generale nel lavoro scolastico e professionale, esistono tests che hanno un valore reale per il risparmio di tempo agli individui e di denaro alle organizzazioni scolastiche, finora non si hanno tests per predire il successo nella vita » (p. 5-6). Mancano cioè:

1) gli strumenti per la misura delle componenti del *carattere*, ed è quindi impossibile una sua estimazione precisa e una previsione del comportamento futuro nella vita (posto che tale previsione sia possibile);

2) gli strumenti per la valutazione dei *metodi di insegnamento* morale e religioso.

Nel campo dell'intelligenza, del rendimento scolastico, della selezione scolastica e professionale, si è già passati dalle estimazioni soggettive e contraddittorie alla precisione, almeno relativa, della *misura quantitativa* (2). In-

(2) Se non altro, in quel campo gli strumenti di misura (*tests*, prove oggettive, ecc.) sono già a disposizione di chiunque vuol

servirsene (anche se, da noi, non siano molto conosciuti e usati).

vece per la misura della condotta e dei tratti caratteriali e per l'estimazione del rendimento della educazione morale, non è stato ancora messo a punto nessun strumento adeguato. Di cui l'incertezza di tutte le formule educative esistenti, costruite a colpi d'intuizioni più o meno felici e sempre contestabili, in cerca ancora — come s'esprimono i membri dell'Istituto americano — di una « base sperimentale ».

Volendo dunque stabilire un piano di formazione morale-religiosa che non soffra di quell'intrinseca fragilità, l'Istituto di Ricerche Sociali e Religiose si propose di promuovere (e finanziare) l'inchiesta, la quale doveva appunto offrire la base scientifica cercata.

In concreto, si trattava di applicare il metodo sperimentale (con controllo delle condizioni, ecc.) alla misura

1) della condotta dei ragazzi e di quelle loro esperienze che hanno una significazione morale e religiosa;

2) degli effetti delle influenze morali e religiose, e cioè dell'efficacia dei metodi di educazione morale e religiosa.

Della tecnica e dei risultati di questa seconda parte del programma di ricerca, daremo ora un esempio.

3. *L'idea di Dio in connessione coi tests di onestà.*

Il problema da risolvere si può enunciare così: qual è l'influsso dell'insegnamento della religione sul comportamento *reale* dei ragazzi? C'è una differenza, nella condotta, tra un gruppo che ha ricevuto un'istruzione religiosa e un altro che non l'ha ricevuta? — Si tratta, come si vede, di stabilire scientificamente se c'è una correlazione tra conoscenza religiosa e condotta nella vita ordinaria; se, dunque, allo stato attuale, *l'insegnamento religioso incida o no sul comportamento.*

Non è ancora una ricerca sul metodo d'insegnamento in se stesso, ma piuttosto uno studio preliminare su di una situazione di fatto: se l'insegnamento religioso, in qualunque modo sia dato ora, influenzi o no la condotta morale dei ragazzi.

Per risolvere il problema fu applicato il metodo strettamente sperimentale (la cui essenza sta nel controllo di tutte le condizioni e le cause di variazioni salvo una, e nella misura dei risultati).

Per far comprendere più chiaramente il procedimento usato, dobbiamo ricordare che l'esperimento fu fatto nel corso della ricerca sull'onestà, o meglio sul suo contrario, la tendenza all'inganno (*deceit* o *deception*). — Ora, scopo dell'esperimento essendo quello di scoprire l'influsso dell'istruzione religiosa su questo punto della vita reale che è il comportamento onesto e la sincerità, fu introdotta nell'esperienza, come fattore da controllare, la menzione di Dio. E cioè si mise in connessione coi tests di onestà *l'idea di Dio*, per valutarne l'effetto sulla condotta dei ragazzi.

Ecco, in pratica, come si procedette (3):

Per misurare la *deception*, fu usata tra le altre prove ingegnosamente escogitate, una batteria di 6 tests. Non possiamo qui descrivere ciascuno di questi tests. Accenniamo solo che essi sono presentati come « prove di velocità » (*Speed tests*), e consistono essenzialmente in 6 facilissimi compiti da eseguire il più rapidamente possibile. (Per es., una delle prove consiste in una lunga serie di addizioni di numeri semplici da eseguire; un altro in una serie di quadratini in ciascuno dei quali bisogna segnare un punto, ecc.). Siccome il tempo concesso è pochissimo, praticamente nessuno riesce a finire. Si ripete tre volte ogni test: due volte « per esercizio » (in realtà per poter sapere il rendimento medio di ognuno quando non è data possibilità di inganno); e la terza volta, al termine del tempo fissato, non si raccolgono i fogli, ma si dice ai ragazzi di *correggere essi stessi il proprio compito*, notando quanto lavoro han fatto (quante addizioni hanno eseguito, quanti punti han messo nei quadratini, ecc.). E qui si ha modo di constatare l'onestà e la sincerità dei ragazzi, poichè quelli che non sono onesti approfitteranno di quel tempo concesso alla correzione, per fare del lavoro suppletivo (aggiungendo, per es. dei punti nei quadratini). Il confronto del rendimento di questa terza prova col rendimento delle prime due, nelle quali non era possibile ingannare, rivelerà l'onestà o la tendenza all'inganno (e si potrà esprimere l'*ammontare dell'inganno* mediante un numero, che sarà la *score of deception*).

Si ritenga, dunque, che i 6 tests sono dati 3 volte (2 « per esercizio », e una per saggiare, lasciando l'opportunità di ingannare (4), il grado di *deception*).

Per l'esperimento che ci interessa furono scelti quattro gruppi diversi di ragazzi:

1° gruppo R = 25 alunni che avevano seguito dei corsi di religione alle « scuole domenicali »;

(3) Diamo qui solo lo *schema* dell'esperienza (omettendo tutto l'apparato di validazione statistica che l'accompagna e la giustifica). Neppure qui possiamo fermarci a sviluppare la discussione e le serie riserve possibili a farsi, specie sul valore delle misure *quantitative* del carattere. Nostro compito, dando questo resoconto, è solo quello di *presentare* la ricerca, senza che ciò impegni la nostra adesione ai suoi metodi e alle sue conclusioni.

(4) Ci si può domandare fino a che punto questi *tests*, che sono pur detti « di moralità », siano essi stessi *morali*. È lecito, anche a scopo scientifico, mettere i ragazzi nell'occasione di mancare alla sincerità? I

due direttori dell'inchiesta giustificano così la cosa: in pratica i *tests* in questione non sono altro che prove di aritmetica, di ortografia, di abilità motrice, ecc., non dissimili dalle altre prove usate comunemente nella scuola e nella vita. Servono dunque di per sé ad un fine onesto (l'esercizio e l'esame di una abilità, ecc.), ma *in più* danno una indicazione sulla tendenza del ragazzo. « Questo fatto rende possibile l'uso di questa procedura con tranquilla coscienza, nonostante che sia necessario lasciare il soggetto *nell'ignoranza* di questi aspetti del *test* » (p. 12) (il segreto sulla natura delle prove essendo qui essenziale).

- 2° » NR = 15 alunni della stessa classe, ma che non avevano alcuna istruzione religiosa;
 3° » H1 = 29 alunni di una scuola per ebrei con una istruzione religiosa molto ridotta;
 4° » H2 = 26 alunni d'un'altra scuola per ebrei con una istruzione religiosa molto accurata.

A tutti i ragazzi di questi gruppi furono applicati i 6 tests suindicati (divisi in 3 gruppi di 2 tests ciascuno), in questo ordine:

Prima fase: Tutti i 4 gruppi di ragazzi fanno tutti i 6 tests per due volte (« per esercizio », e cioè, in verità, per poter noi constatare il rendimento medio quando non c'è opportunità di ingannare).

Seconda fase: Per la terza volta (quella in cui i ragazzi hanno la possibilità di ingannare durante il tempo concesso per la correzione), si procedette così:

- il primo gruppo di tests (test 1 e 2) fu fatto fare e correggere senza dir nulla di speciale;
- per il secondo gruppo di tests (test 3 e 4) e per il terzo (test 5 e 6) fu fatto agire il nuovo *fattore sperimentale*, e cioè:

Prima di far cominciare per la terza volta i tests 3 e 4, l'esperimentatore scrisse sulla lavagna questa frase: « *L'onestà è la miglior politica* ». Poi, letta che fu dai ragazzi, la cancellò e, per lasciare loro la più assoluta libertà di agire come volessero, lasciò la sala.

Finalmente, prima di far cominciare per la terza volta i tests 5 e 6, scrisse sulla lavagna: « *Dio ama l'uomo onesto* »; poi, letta che fu dai ragazzi, cancellò la frase e lasciò la sala.

4. Risultati e conclusioni.

Ed ecco i risultati, espressi numericamente:

EFFETTO DELL'IDEA DI DIO SULLA TENDENZA A INGANNARE

GRUPPI	Numero di soggetti	Test 1 e 2 (nulla)	Test 3 e 4 (« onestà »)	Test 5 e 6 (« DIO »)
		Media (5)	Media	Media
1° gr. R (con istruz. rel.)	25	8,9	6,4	5,5
2° gr. NR (senza istruz. rel.)	15	3,8	7,8	10,0
3° gr. H1 (ebrei: » ridotta)	29	5,2	6,1	6,3
4° gr. H2 (ebrei: » accur.)	26	7,8	6,3	1,1

Esaminando questo quadro di risultati, si constata:

- 1) I ragazzi della scuola pubblica che hanno una istruzione religiosa

(5) Media = somma delle *score of deception* (grado di tendenza all'inganno) di tutti i ragazzi del gruppo, divisa per il numero dei ragazzi del gruppo.

(R), per l'introduzione dell'idea di « onestà » e di « Dio », diventano *sempre più onesti* (passando da una media di 8,9 di *deception* a una media di 5,5).

2) Il contrario avviene per i loro compagni che non hanno ricevuta alcuna istruzione religiosa (NR), sui quali l'intervento di quei due fattori provoca un *aumento di insincerità*.

3) I ragazzi della scuola ebraica a istruzione religiosa ridotta (H1) non rivelano *nessun cambiamento notevole* per l'introduzione delle due idee.

4) Invece i ragazzi dell'altra scuola ebraica a istruzione religiosa accurata (H2) dimostrano di essere *molto influenzati*, non tanto dall'idea di « onestà » (passaggio dalla media 7,8 alla media 6,3), quanto, proprio, dall'idea di « Dio » (media della *deception* ridotta a 1,1 nei tests 5 e 6).

Sarebbe dunque provato un influsso reale dell'idea o del ricordo di Dio sulla condotta di quei ragazzi che han ricevuto un'istruzione religiosa.

Ma è provata, con questo, un'influenza spontanea e continua di quell'istruzione religiosa nei singoli atti della vita concreta, *anche quando l'idea di Dio non è presente attualmente alla coscienza?* Non sembra, almeno se ci si attiene ai dati dell'esperienza che abbiamo presentata. E infatti, si guardi ancora una volta il quadro numerico che abbiamo dato sopra, e si rileverà questo fatto strano: la media del gruppo NR (e cioè dei ragazzi che non han ricevuto istruzione religiosa) nei tests 1 e 2 è *molto più bassa* (3,8) di quella di tutti gli altri gruppi e specialmente dei gruppi H2 e R, e cioè di quei ragazzi che hanno una buona istruzione religiosa. Si dovrebbe concludere allora che, nella vita, i ragazzi *senza* istruzione religiosa sono *più onesti* di quelli religiosamente istruiti? (e che questi ultimi diventano più onesti — *senza però raggiungere mai la media iniziale dei primi* — solo quando si fa attuale e cosciente lo stimolo dell'idea di Dio?). La conclusione è troppo grave perchè si possa accettare senza riserva (6). Hartshorne e May confessano che il numero di soggetti studiati è troppo ristretto perchè si possano ritenere come definitivi i risultati ottenuti. Occorre riprendere l'esperimento su più vasta scala e con ancor più rigore.

Ad ogni modo essi credono di poter affermare che « la differenza tra i gruppi e tra la condotta dello stesso gruppo nelle condizioni descritte sono ampie abbastanza per permettere di pensare che in *certe forme* di istruzione religiosa vi sono dei valori *potenziali* per il controllo della condotta *che sono lungi dall'essere realizzati nella vita ordinaria dei ragazzi* » (p. 373). (Si noti l'enorme importanza di quest'ultime parole, che comporterebbero — se venissero confermate da studi più rigorosi — l'esigenza di una revisione

(6) Si tenga conto che i ragazzi dei gruppi R e NR frequentano una scuola *pubblica* degli Stati Uniti, e quindi in gran parte sono, presumibilmente, di religione non cattolica. — Si noti poi che durante la stessa inchiesta, studiando un altro aspetto del carattere e cioè la tendenza al « servizio » a

mezzo di *tests* di generosità, si trovò che quelli che frequentano le « scuole domenicali » di religione sono un po' migliori degli altri e quelli che frequentano regolarmente sono superiori in generosità a quelli la cui frequenza è irregolare.

profonda dei metodi catechistici attuali, per sostituire a quella *istruzione*, a influsso solo « potenziale », una *formazione* a influsso « attuale » sulla vita).

Rimane dunque aperta la questione: è veramente sicuro che i ragazzi religiosamente istruiti, nelle situazioni della vita *reale*, non si dimostrano migliori degli altri? In caso affermativo, quale ne è la causa probabile? Stabilire la certezza e le ragioni di quella scissione tra insegnamento ricevuto e vita reale, e dedurne conclusioni valide per la didattica religiosa: ecco una delle innumerevoli questioni che attendono una soluzione sicura, non basata su « opinioni », ma su pazienti e rigorose osservazioni, condotte possibilmente con lo stesso metodo sperimentale.

Merito dell'esperienza riferita è stato quello di indicare *scientificamente* che un influsso reale dell'insegnamento religioso è presente (« potenzialmente ») e agisce nella coscienza dei giovani.

L. CALONGHI

P. G. GRASSO

JOURNÉES BIBLIQUES DE LOUVAIN

Du lundi 3 septembre au mercredi 5 septembre se sont tenues, pour la troisième fois, les *Journées Bibliques de Louvain* sous la présidence du R. P. LEVIE, S. J., professeur d'Ecriture Sainte au Scolasticat des Pères Jésuites d'Eegenhoven-Louvain. Tous les professeurs belges d'Ecriture Sainte s'étaient donné, peut-on dire, rendez-vous dans la ville universitaire, et s'y étaient joints M. le professeur SCHNEIDER, de Luxembourg, le R. P. LEFEVRE, S. J., du Scolasticat français d'Enghien, et de nombreux professeurs néerlandais, parmi lesquels le nouveau professeur d'Ancien Testament de l'Université de Nimègue, le R. P. VAN DER PLIGT, O. P.

Les journées s'étaient assigné une double tâche: d'abord une tâche d'information, en faisant connaître les principales publications de l'année écoulée, puis une tâche pédagogique, en étudiant les meilleures manières d'adapter à l'enseignement des Séminaires l'exégèse des deux Testaments.

L'auteur de ces lignes eut l'honneur d'orienter ses collègues parmi les principales publications récentes de l'Ancien Testament. Il appela l'attention sur quelques bonnes introductions, sur les tendances critiques de la Bible de Jérusalem, sur les vues de M. ROWLEY en ce qui concerne l'Exode, et sur les dernières tentatives de résoudre l'énigme du Pentateuque. Il compara aux vues de M. CAZELLES celles, publiées à titre posthume, d'Albin VAN HOONACKER et celles tout à fait récentes de MM. ROBERTSON et BRINKER. La théorie d'un seul sanctuaire yahvéhiste, central et national, si discréditée à l'époque de WELHAUSEN, rallie aujourd'hui les suffrages de maints auteurs. Le rapporteur signala aussi dans le domaine de la théologie biblique le grand ouvrage de synthèse de MOWINCKEL sur le messianisme. Il termina par quelques mots sur l'enquête religionniste: THESPIS, du professeur GASTER, publication qui met à la disposition des exégètes un abondant matériel comparatif.

M. l'abbé J. CAMBIER, du Collège Théologique Don Bosco, de Vieux-Héverlé, dressa le bilan des études néotestamentaires. Il le fit avec une richesse d'information et une maîtrise d'exposition qui furent vivement appréciées. Dans un tour l'horizon assez complet, il rappela les travaux récents sur *le texte* du Nouveau Testament (textes, traductions et principaux commentaires), et sur ce que l'on pourrait appeler *l'initiation biblique* (Introductions et Théologies du N. T.); il développa principalement la troisième partie de son exposé: *le travail* biblique, y groupant les principaux travaux de l'année autour de cinq centres d'intérêt: la littérature synoptique, l'étude des paraboles, la Formgeschichte, les études pauliniennes et saint Jean. De son exposé

nous retenons surtout que des vues nouvelles et réactionnaires s'affirment dans le domaine des synoptiques. La *Théorie des deux Sources* est en ce moment soumise à une vive critique. Des voix s'élèvent, celles par exemple de MM. CERFAUX et VAGANAY, auxquelles vient se joindre M. BUTLER, pour attribuer maintes fois la priorité littéraire, notamment quant à l'ordre des péripécies, au premier évangile ou du moins à une source propre à lui. Q, conçu à la manière classique, apparaît une explication de plus en plus insuffisante. Quelques publications réunies sous la rubrique *Réflexion biblique*, présentent quelques études récentes sur la Résurrection du Christ, les sacrements, l'Eglise, en même temps que l'abondante littérature religieuse et pastorale d'inspiration biblique. Tableau de chasse éloquent, où le bibliste peut se persuader et de la nécessité de son travail sur le plan scientifique où il stimule et prépare la réflexion du dogmatiste, et de sa grande utilité sur le plan religieux : de nos jours, on aime redemander à la Bible une réponse aux problèmes de la vie religieuse contemporaine.

Il n'y eut pas de rapport général sur l'archéologie orientale, mais deux études se rapportèrent à ce domaine. M. le chanoine SCHNEIDER, le spécialiste d'Ur III, voulut bien résumer les conclusions d'une vie entière de recherches patientes. La conférence tendait surtout à nous montrer en Abraham un sémite appartenant peut-être à la race araméenne mais en toute hypothèse « accadisé ». Le professeur insista sur le fait que les anciens textes sumériens ne nous ont livré aucun grand document mythologique. A Ur, la littérature se confine aux inscriptions royales et aux textes économiques. Quant à la seconde conférence archéologique, celle du R. P. Gustave LAMBERT, S. J., elle mit l'auditoire en contact avec le dernier des textes d'Ain Feşha publiés intégralement : le *Manuel de Discipline*. Ayant achevé de traduire le document, profitant au surplus des deux premières versions complètes, celles de J. T. MILIK et du R. P. VAN DER PLIGT, le conférencier traça l'image de la secte : société religieuse d'une organisation remarquablement complexe, évoquant celle des ordres religieux d'aujourd'hui ; milice spirituelle se mettant au service de Dieu et se proposant de créer partout des cellules qui garderaient intact l'esprit de la secte. Pour le R. P. LAMBERT, il n'y a dans le *Manuel* rien de bien original, rien surtout en tout cas qui ne puisse se comprendre à partir de l'Ancien Testament, c'est-à-dire à partir des textes prophétiques les plus beaux, ceux d'Isaïe, d'Osée, d'Amos et de Michée. Le plus remarquable ne serait pas que la secte prescrit un postulat, un noviciat et prévoit des excommunications, mais qu'elle institue un renouvellement annuel des vœux et un reclassement annuel des membres selon leur degré de vertu. Le conférencier se demanda en passant si les termes « prêtres, fils de Sadoq » et « lévites » étaient à prendre au sens classique et non pas plutôt au sens étymologique. Il s'agirait alors de deux classes de membres n'ayant rien à voir avec celles du sacerdoce israélite officiel mais au contraire s'organisant en opposition avec lui. L'une et l'autre hypothèse demandent, cela va de soi, un examen

plus approfondi, et l'on n'était guère tenté de souscrire à l'invitation du conférencier à attribuer à la secte un recours aux «nécromanciens». Au total, une conférence très suggestive au cours de laquelle le R. P. Lambert fit preuve d'une grande prudence et circonspection. Il nous parut même qu'il s'écartait désormais en partie des conclusions de son premier article sur la secte. Il tendait, en effet, à considérer le *Manuel* comme une collection de pièces détachées et semblait d'accord pour distinguer de plus en plus nettement l'âge des textes considérés en eux-mêmes et celui des manuscrits qui nous les ont conservés.

Les problèmes de pédagogie exégétique furent brillamment abordés par le R. P. LEFÈVRE, S. J., d'Enghien. Après avoir analysé les dernières instructions romaines, le professeur insista sur quelques-unes des qualités maîtresses qui doivent caractériser l'enseignement biblique de l'Ancien Testament: une grande honnêteté, un souci de mettre en lumière les valeurs théologiques du sens littéral, la préoccupation d'établir les harmonies des deux alliances, le soin de montrer la portée actuelle de la parole de Dieu. Le Révérend Père illustra sa thèse de quelques exemples bien choisis, empruntés aux prophètes.

M. l'abbé DESCAMPS, professeur au Grand Séminaire de Tournai, auquel incombait la tâche de présenter la méthode d'enseigner les synoptiques, s'excusa de développer un programme peut-être «révolutionnaire». En présence des difficultés qu'offre tout essai de synopse et du cul-de-sac dans lequel la question synoptique s'est engagée, M. Descamps, rompu à la méthode des formes littéraires, suggéra une explication génétique des trois premiers évangiles. Il proposait aux professeurs d'expliquer la matière évangélique par pièces détachées qu'ils grouperaient suivant les divers genres littéraires, et puis de dégager peu à peu ce qu'il appela l'épine dorsale ou la structure de chaque groupe. On pourrait par exemple diviser la matière des évangiles en quatre sections: les récits de l'enfance (I), les paroles et récits de la vie publique (II), l'histoire de la passion (III), les récits de la résurrection et des apparitions (IV). Cet ordre chronologique, la méthode génétique nous invite à le renverser, car la prédication chrétienne commença par les récits de la section IV. A l'intérieur de chaque division, on pourrait distinguer ultérieurement les genres littéraires, les classer conformément à ces cadres et attribuer à chaque groupe sa valeur testimoniale respective à la lumière du classement littéraire ainsi établi. Toutefois, l'exégète ne peut pas s'arrêter à ce travail d'analyse, car ce qui importe en dernier lieu, c'est évidemment la valeur testimoniale de l'ensemble. Or, celle-ci ne peut se déterminer qu'à la lumière des intentions, du plan, de la personnalité de chaque évangéliste.

Le R. P. LEVIE félicita vivement le rapporteur. Il se demanda toutefois si le cours ainsi esquissé n'était pas plutôt un cours de Faculté. D'autres membres craignirent que la méthode n'aboutît à pulvériser la matière évangélique et à la dépouiller en partie de l'accent personnel de chaque évangéliste.

On prémunit également contre l'illusion qui consiste à croire que nous pourrions arriver à reconstituer d'une façon complète le kérygme-témoignage de la communauté primitive, contre la tentation de faire de cette communauté une « église eschatologique » et contre le danger d'ériger la prédication de cette église plus ou moins fidèlement reconstruite en norme exclusive de la matière évangélique la plus ancienne et la plus digne d'intérêt.

C'est à M. le chanoine CERFAUX que le Comité avait fait appel pour amorcer les discussions sur les meilleures méthodes d'expliquer saint Paul. Avec la compétence et la bienveillance que tous ses élèves lui reconnaissent, le professeur de Louvain fit part des résultats de sa longue expérience de professeur d'Écriture Sainte à Tournai. Des diverses manières d'aborder saint Paul, ce fut encore la méthode classique, celle qui suit l'ordre chronologique de l'apostolat paulinien, qui lui parut la plus facile et peut-être la plus profitable. Il insista pour qu'on prit comme base le texte de la Vulgate et recommanda la version du Père LEMONNIER, meilleure à son avis que la plupart des textes français récents. Le professeur n'a certes pas le temps de tout commenter dans le détail; il donnera une bonne vue d'ensemble, expliquera à fond quelques épîtres-types, ne manquera pas de donner une synthèse de la théologie de l'Apôtre. Au début de sa conférence, notre collègue rappela avec beaucoup d'humour les consignes qu'il reçut quand il aborda lui-même sa carrière de professeur: celle de son évêque, *lire les Pères*, celle de Mgr LADEUZE, *voir le plus de textes possible*, du chanoine LIAGRE, *surtout ne pas lire Loisy*, du Père GISMONDI: *Ah bisogna studiare!*

A la fin de son rapport, il se risqua à donner les siennes: *écrivez votre cours la première fois que vous le donnerez; tenez-vous au plan choisi mais ingéniez-vous à l'enrichir; libérez du temps pour le travail personnel en marge de vos cours; ne craignez pas d'avoir de temps à autre une exégèse personnelle; aimez votre métier, aimez les textes à expliquer.*

Ajoutons que tous les rapports furent l'occasion d'échanges de vue fructueux. Le R. P. LEVIE, S. J., le R. P. EYCKELER, montfortain, le R. P. RIGAUX, O. F. M., le R. P. VAN DER PLIGT, O. P., MM. les chanoines VAN IMSCHOOT et LARIDON, M. l'abbé HEUSCHEN présidèrent les discussions avec autant de tact que de science.

Au terme de la session, le R. P. LEVIE, S. J., président des Journées, remerciant l'Université et les rapporteurs, en dégagait les conclusions générales. Il fit appel à tous pour qu'ils fassent un examen particulier et qu'ils prolongent en chambre les réflexions et discussions amorcées par les Journées. Mgr. VAN WAHEYENBERGH, recteur de l'Université, qui était venu honorer de sa présence la dernière conférence, félicita le R. P. Levie de la haute tenue des cours et souhaita que les *Journées bibliques* deviennent une tradition à Louvain.

J. COPPENS

GIORNATE COMMEMORATIVE DEL CENTENARIO DELLA NASCITA DEL CARDINALE MERCIER

(10-12 ottobre 1951)

Celebrando il centenario della nascita del Cardinale Mercier, l'Istituto Superiore di Filosofia dell'Università di Lovanio — che è una creazione del grande Cardinale — ha organizzato due giornate di studi filosofici internazionali con variazioni sul tema: « Il tomismo nella filosofia di oggi ». Si è voluto nuovamente proporre alla riflessione moderna il problema fondamentale del cardinale Mercier: ripensare cioè la grande tradizione scolastica, ed in particolare la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, in funzione della mentalità del tempo presente e dei progressi compiuti nel campo delle scienze. Tale problema è sempre di attualità: le immortali conquiste del passato, appunto perchè immortali, potranno fornire ad uno spirito attento e sensibile i principi di soluzione per i grandi problemi scientifici e sociali che preoccupano i nostri contemporanei.

Filosofi di fama internazionale vi si sono succeduti a delineare ed a difendere l'atteggiamento tomistico nei classici problemi filosofici della conoscenza (F. Morandini S. J., di Roma), della metafisica (A. Forest, di Montpellier), del mondo materiale (N. Luyten, O. P., di Friburgo), della psicologia (S. Strasser, di Nimega), della morale (E. De Bruyne, di Gand) e degli studi strettamente storici di S. Tommaso (M. Chenu, O. P., di Parigi). Dalle relazioni e dalle discussioni emerse chiaramente l'intento comune di stabilire con maggior concretezza il punto di partenza dei vari trattati della filosofia tradizionale. Tale concretezza era dovuta alla continua sensibilità per tutte le nuove esperienze di questo secolo, sia in campo filosofico, che in campo scientifico e sociale. E degno di rilievo era il concorde appello — pur con diversa intonazione — ad un'esperienza fondamentale, primitiva, pura, imparziale, in quanto ogni nuova conquista tende sempre a rifarsi un volto « prescientifico », liberandosi dalla particolare « caricatura » scientifica.

Lo Strasser (psicologia) ha insistito sulla natura prescientifica del dato iniziale, punto di partenza per la riflessione metafisica, la quale è indipen-

dente dai risultati delle scienze; queste trascurano sistematicamente certe evidenze più originarie e più elementari, che sono l'« esperienza giornaliera » dalla quale appunto il filosofo prende le mosse, non già per le solite vie dell'induzione scientifica ma per quelle della descrizione, dell'analisi e della riflessione.

Anche il P. Luyten ha insistito sulla necessità di prendere coscienza delle esigenze filosofiche della cosmologia, la quale si rivolge, al di là delle scienze, ad un'esperienza più fondamentale — ed anche meno disantropomorfizzata — che bisognerà sfruttare con un particolare esame fenomenologico.

Ed è di nuovo una fenomenologia — intellettualistica, s'intende — che vien additata dal P. Morandini come « il miglior punto di partenza dell'epistemologia », poichè nell'epistemologia realistica l'essere si manifesta propriamente nella misura del conoscere.

Similmente il Forest scorge nelle diverse metafisiche odierne un orientamento comune nel presentarsi come un'analisi dell'esperienza metafisica e tale orientamento non è affatto estraneo alla corrente tomistica che cerca di fondare insieme i valori spirituali e le verità ontologiche, in quanto vede realizzata, nell'affermazione ontologica, la presenza dello spirito a se stesso.

Il De Bruyne rileva come la filosofia morale d'ispirazione tomistica, nonostante la sufficienza dei suoi principi anche di fronte ai nuovi problemi pratici del nostro tempo, ha ancora molto cammino da percorrere, fra l'altro a definire esattamente il suo oggetto ed il suo metodo, ed egli attira l'attenzione sulla riflessione trascendentale avente come oggetto il « dato » morale (es. il desiderio della felicità, l'esistenza dell'obbligazione).

Infine, il P. Chenu, nel difendere l'utilità e la somma convenienza degli studi storici diretti di S. Tommaso, insiste sulla necessità di riportare i testi all'ambiente intellettuale e sociale in cui furono scritti, nella convinzione che allora — e solo allora — manifesteranno quale virtualità e quale fecondità li ha portati — non già a rivivere oggi, artificialmente, con una vita d'imprestito — ma a sopravvivere fino ad oggi, nella pienezza delle proprie forze incessantemente rinnovate.

B. VAN HAGENS

LA SPIRITUALITÀ DI DON BOSCO*

*Da mihi animas coetera tolle.
Charitas patiens est, benigna est.*

Signore, signori,
il compito che mi è stato affidato non è facile. Oggi tutti parlano di spiritualità, ma pochi si sono preoccupati di darne una definizione. Il tema che dovrò trattare è: « La spiritualità di D. Bosco ». Ora io mi trovo davanti a due realtà luminose e misteriose insieme, che per la loro complessità e ricchezza non sono facilmente definibili, anzi, a voler parlare con proprietà, che sono addirittura ineffabili. Di qui la difficoltà. Ora, data questa difficoltà, mi scuserete, se sento il bisogno di dire che non vengo qui in veste ufficiale a definire la spiritualità di D. Bosco, e neppure in qualità di Direttore del P. A. S., perchè anche questa sarebbe una veste ufficiosa, ma semplicemente come un salesiano amante del proprio Padre e desideroso di comunicare agli altri quello che lui ha appreso nella meditazione delle sue opere e del suo spirito.

Perchè io mi penso che ogni individuo come ogni spirito sia veramente inesprimibile, e quando se ne voglia cogliere l'essenza, ordinariamente lo si mutili, e lo si riduca ad una cosa statica ed astratta, impoverendo la ricchezza vitale che costituiva la sua caratteristica.

Ciò che è infatti accidentale per l'uomo non lo è per l'individuo. Così pure ciò che è accidentale per la vita religiosa in genere non lo è per una Congregazione religiosa che di queste accidentalità ha formato un insieme caratteristico tutto suo, che la distingue dalle altre.

Che se questo è vero per ogni spirito e per ogni uomo, lo è molto di più quando questo spirito è lo spirito salesiano e quando quest'uomo è Don Bosco.

Parlare di coloro che non hanno compreso D. Bosco e lo spirito della

* Conferenza tenuta alla « Cattedra di Spiritualità Francescana » di Verona, il 19 aprile 1951.

sua opera, non è cosa conveniente e occuperebbe da solo più del tempo che è riservato a questa mia conferenza.

Basterà ricordare il noto episodio dei venerandi ecclesiastici che volevano condurre D. Bosco al manicomio, risoltosi così brillantemente per l'astuzia del Santo, o tutte le controversie che egli ebbe per dieci lunghi anni col suo Arcivescovo, che pure era stato uno dei principali suoi sostenitori nell'inizio dell'opera sua.

La ragione si è che lo spirito salesiano dà occasione a questa incomprendione per chi lo guardi superficialmente, data la ricchezza dei contrasti di cui si compone.

È uno spirito tutto fatto di antitesi, tanto che il Caviglia ne segnalò quindici, e non le ha certo enumerate tutte (1).

È uno spirito originale, ardito, innovatore, alieno dal formalismo e dalla burocrazia, noncurante, non dico delle tradizioni, ma del tradizionalismo deterioro che in nome della legge ha soffocato la vita. Questa noncuranza talvolta sarà apparsa come spregiudicatezza, disprezzo implicito di venerande tradizioni... di qui: le opposizioni e le difficoltà.

Per il salesiano: Lavoro è preghiera — Purezza è santità — Azione è contemplazione — Formare è formarsi — Istruire è istruirsi — Divertirsi è sacrificarsi — Convivere è educare — Prevenire è reprimere... e di queste sintesi se ne potrebbero enumerare ancora parecchie.

Ora molti guardando ad uno di questi caratteri non si possono convincere che con quello possa stare insieme quello che appare contrario... e si dimenticano che le virtù non sono mai contrarie tra loro e che Gesù Cristo stesso nel Vangelo ci ammonì di essere prudenti come serpenti e semplici come le colombe, dimostrando così che potevano benissimo convivere nella stessa persona la prudenza e la semplicità.

Pierre Cras in uno studio sulla spiritualità di D. Bosco apparso in « Vie Spirituelle » del marzo 1938, così si esprime: « Don Bosco è il meno sistematico di tutti i santi. D. Bosco non è un santo che si possa mettere in formule. Io non so neppure se ne abbia, ma in ogni caso egli non si è posto tale questione: egli è tutta vita e vita straripante da ogni lato. Fisicamente è un acrobata e un atleta. Intellettualmente un ricercatore infaticabile che ritiene ciò che legge con la facilità d'una lastra fotografica, e viene a capo d'ogni problema a forza d'osservazioni ragionate. La sua volontà intraprende incessantemente nuove opere sempre più onerose, ma tutte le sue doti naturali sono eclissate dai doni soprannaturali di apostolo, di profeta, di dottore, di taumaturgo... che ricordano i santi più straordinari del medioevo. Egli però

(1) Austero e allegro — Divoto e disinvolto — Esatto e libero di spirito — Laborioso e inteso a Dio — Modesto e intraprendente — Casto e socievole — Prudente schietto — Umile e coraggioso —

Bonario ed eroico — Povero e caritativo — Amorevole e dignitoso — Temperante e discreto — Docile e zelante — Sincero e rispettoso — Studioso e versatile.

agiva con tale naturalezza da lasciar ben poco trasparire di questa sua ricchezza interiore » (2).

E allora si comprende come sia difficile precisare dettagliatamente la linea sintetica del suo spirito.

Tanto più che egli stesso quasi ci scoraggia e sembra invitarci a desistere dall'intraprendere questo studio.

Al Rettore del Seminario di Montpellier che, per aver avuto una discussione coi suoi confratelli su quale metodo dovesse preferirsi tra quello di S. Vincenzo de Paoli e quello di S. Francesco di Sales, lo interrogava sul metodo da lui usato per portare le anime a Dio (faccio notare tra parentesi che qui si tratta veramente della differenza tra due spiritualità, e quale sia da preferirsi), D. Bosco rispondeva: « Il mio metodo si vuole che io esponga. Mah!... Non lo so neppur io. Sono sempre andato avanti come il Signore mi ispirava e le circostanze esigevano » (3).

Tuttavia, malgrado tutte queste difficoltà, cercheremo di tracciare alcune linee direttive sulla spiritualità di D. Bosco.

Egli che, forse unico tra i santi, distribuiva ai suoi benefattori la sua vita scritta dal Dott. D'Espiney, affinché fossero conosciute le opere di Dio, ci aiuti in questa impresa non facile.

Quali saranno queste linee direttive?

Osserviamo la missione che fu affidata a D. Bosco dalla Provvidenza e scopriremo le caratteristiche della sua spiritualità.

Egli ebbe fin dai più teneri anni la missione soprannaturale di consacrarsi alla salvezza della gioventù povera ed abbandonata, per mezzo della mansuetudine e della carità.

Mi pare quindi di poter caratterizzare così la spiritualità di D. Bosco: Spiritualità Apostolica - Popolare - Familiare - Giovanile - Moderna.

Svolgeremo brevemente tutte queste caratteristiche.

I — SPIRITUALITÀ APOSTOLICA

La prima caratteristica della spiritualità di D. Bosco è di essere apostolica.

Don Bosco fu uno dei più grandi campioni dell'amore di Dio, ma dell'amore effettivo, perchè non c'era cosa che temesse di più, dopo il peccato, dell'amore affettivo sterile, che si perde in sentimenti e in illusioni. Egli fondò una società di stile pratico, che si desse tutta al lavoro per realizzare il motto: *probatio amoris exhibitio est operis*. Egli diceva coi fatti: — Ami Dio? Salva le anime. — Di qui il motto dello stemma salesiano: « *Da mihi animas, coe-*

(2) « Vie Spirituelle », Mars. 1938 p. 279.

(3) *Memorie Biografiche di S. Giov. Bosco*, vol. XVIII, p. 127.

tera tolle ». « Il vero salesiano, dice Mons. Costamagna, è un uomo che arde di carità, che brucia per dove passa e tutti infiamma col fuoco dell'amor di Dio. Nulla lo trattiene, nè le fatiche, nè i sacrifici, neppure le più nere calunnie, purchè egli possa cooperare alla gloria di Dio e alla salvezza delle anime » (4).

a) *Primato dell'azione.*

D. Bosco lo si può definire: il contemplativo dell'azione.

Per lui: Azione è contemplazione. Egli soleva ripetere: « Miei cari giovani! Non vi raccomando penitenze e discipline, ma lavoro, lavoro, lavoro! » (5).

Lo zelo per le anime era la sua passione dominante.

Il Cras così riassume questa sua caratteristica:

« La prima lezione che ci dà D. Bosco è uno zelo pronto e totale. Questo è davvero il tratto predominante della sua santità: lo zelo, questa gelosia di Dio nelle anime che l'apostolo sperimenta continuamente in sè e che bandisce ogni timore e dona un'audacia straordinaria.

« Ma è la necessità, in D. Bosco, che muove lo zelo.

« La necessità del momento, in cui si trovavano le anime era come una molla che faceva scattare il suo zelo, in un'audacia senza pentimenti e senza timori del domani.

« Garanzia di questo zelo è cominciare dal piccolo e non rifiutare il grande.

« Ciò che costituisce la prudenza dello zelo di D. Bosco, è l'applicarsi ad un oggetto preciso, sicuro, limitato. Egli non dice: "io voglio fondare un oratorio festivo"; egli si mette a curare un garzoncello trattato male da un sacrestano che non si preoccupava dell'educazione della gioventù... e di là, per le leggi della Provvidenza, sgorgherà il primo oratorio festivo salesiano.

« Ma la prontezza di D. Bosco nell'esecuzione, quando una grande necessità, manifesta con evidenza la volontà di Dio, ha un corrispondente eguale nella sua sospensione quando non vede l'indicazione provvidenziale. Avendo fatto ciò che era necessario, si direbbe che attende un altro necessario per progredire nell'opera intrapresa.

« Il duplice sostegno intimo di questo zelo: L'abnegazione e la purità di coscienza.

« Grazie allo zelo inteso in questo modo, l'azione diventa un'ascesa per l'unione.

« Il lavoro quotidiano diviene allora una preghiera.

(4) Mons. GIACOMO COSTAMAGNA, *Conferenze ai Figli di D. Bosco*, Libreria Sa-

lesiana Editrice, Santiago del Chile 1900, p. 27.

(5) M. B., vol. IV, p. 216.

« Per l'Azione Cattolica, questa spiritualità dà degli insegnamenti insostituibili » (6).

Fin qui Pierre Cras nell'articolo suddetto.

Se non ci fosse pericolo d'essere fraintesi diremmo che in D. Bosco c'è il primato dell'azione. Diremo più semplicemente che nella vita di Don Bosco dominava in modo assoluto l'azione, ma questa sua azione era un'azione contemplante.

Egli mentre lavorava contemplava continuamente Dio nelle anime, e le anime in Dio, e per esse si immolava in un lavoro estenuante e continuo, tutto pervaso di spirito soprannaturale.

b) Lavoro-preghiera.

Non credo fuor di luogo dare qui una breve spiegazione del lavoro-preghiera di D. Bosco.

Troppi non lo compresero ai suoi tempi e molti non lo comprendono ancora oggi. D'altra parte non c'è da farne le meraviglie.

Il grande teologo Suárez, dopo aver detto che l'espressione « il lavoro è preghiera » è molto impropria e che a suo parere non ha fondamento nelle S. Scritture, sconsiglia dall'usarla (7).

E l'autore del libro « *Vivere in Cristo* », uscito anonimo nel 1940 e meritatamente celebre, alla domanda posta: Ma il lavoro non è preghiera?, risponde categoricamente: « Troppo spesso questa frase, perchè intesa a sproposito, diventa per molti causa di rovina. Pensare che il lavoro esterno, sia pure apostolico, possa tenere il posto della preghiera, sia per l'apostolo che per i fedeli, è cadere nell'errore di chi giudica che un'ora di più di scuola possa sostituire il pranzo e la cena » (8).

E pur tuttavia S. Agostino nel commento al Salmo 146 dice: « *Vita sic canta ut nunquam sileas... Si ergo laudas non tantum lingua canta, sed etiam assumpto bonorum operum psalterio; laudas cum agis negotium, laudas cum cibum et potum capis, laudas cum in lecto requiescis, laudas cum dormis; et quando non laudas?* » (9).

E S. Tommaso nel commento alla Lettera ai Romani (1, 9-10): « *Tamdiu homo orat quamdiu agit corde, ore vel opere ut in Deum tendat, et sic semper orat qui totam suam vitam in Deum ordinat* » (10).

E riassume tutto, il nostro S. Francesco di Sales dicendo: che in questa vita bisogna fare orazione d'opere e di fatti (11).

(6) « Vie Spirituelle », Mars. 1938, p. 278-290.

(7) *Vivere in Cristo*, Tipografia Editr. Trevigiana, Treviso 1941, p. 132.

(8) *Vivere in Cristo*, p. 129-130.

(9) TANQUEREY, *Compendio di ascetica e mistica*, Roma, Desclée 1928, p. 332.

(10) TANQUEREY, *o. c.*, p. 155.

(11) *Il sacerdote alla scuola di S. Francesco di Sales*, Brescia, Queriniana 1932, p. 63.

Che cos'è dunque questo lavoro-preghiera?

Evidentemente non è il lavoro esteriore puro e semplice, senz'alcuna intenzione interiore.

Per comprenderlo bene, bisogna rifarci alla definizione di preghiera.

Dal catechismo noi abbiamo appreso fin dai nostri più teneri anni che l'orazione è un'elevazione dell'anima a Dio.

Quando si ha solo questa elevazione della mente e del cuore a Dio, si ha l'orazione mentale.

Ma oltre l'orazione mentale c'è anche l'orazione vocale, che si definisce quella che si fa con le parole accompagnate dalla mente e dal cuore.

Ma non bisogna fermarsi qui. Oltre l'orazione mentale e vocale, bisogna enumerarne una terza che si potrebbe chiamare orazione vitale ed è quella che è fatta colle opere accompagnate dalla mente e dal cuore... ed è il nostro lavoro-preghiera.

E la preghiera apostolica per eccellenza... e in un certo senso la più perfetta, perchè in essa noi preghiamo con tutto il nostro essere: *cogitatione, verbo et opere*.

La preghiera è essenzialmente costituita d'atti di adorazione, di ringraziamento, di domanda, d'offerta e di riparazione.

Ora come io posso emettere questi atti con la sola mente, oppure accompagnarli con la parola, così pure io posso piegare le mie azioni, quando esse hanno un fine strettamente apostolico, ad esprimere tutto ciò nella forma più perfetta ed efficace.

L'intenzione della mente evidentemente non deve mancare mai, perchè essa costituisce il senso vettoriale della mia azione, ma questo fine soprannaturale si è così immedesimato con la mia azione che costituisce ormai un unico atto di gloria a Dio.

Di qui ne viene che quando questo lavoro-preghiera è ben compreso, e ben praticato, le giaculatorie che l'apostolo intreccia al suo lavoro, non sono la causa della santificazione del lavoro stesso, ma sono piuttosto un effetto del lavoro santificato.

Chi capisce questo, capisce perchè S. Santità Pio XI abbia dato ai salesiani il singolare privilegio dell'indulgenza del lavoro. Si è che Pio XI aveva compreso a fondo D. Bosco, e aveva quindi voluto potenziare al massimo la spiritualità di Lui, nella sua caratteristica più spiccata.

c) Confessione frequente.

Un'altra particolarità di questa spiritualità apostolica è il posto eminente che occupa nello spirito e nel metodo di D. Bosco la frequenza alla confessione.

Abbiamo a questo proposito una pagina magnifica di Mons. Costamagna, il 3° vescovo salesiano in ordine di tempo, interprete autorevolissimo della

spiritualità salesiana che egli visse ed apprese nella convivenza diuturna col Fondatore.

« La confessione, dice egli, suppone: 1) che tutti i soci, siano essi sacerdoti o coadiutori, promuovano la confessione frequente, prima coll'esempio, e poi colle opportune esortazioni particolari. Gli avvisi che si danno nella scuola, nel cortile, dovunque, dovranno aver per mira principale l'indurre dolcemente i nostri giovani a frequentare il confessionale. Solo così facendo si cambieranno essi da demoni, se mai lo fossero, in angeli; da perduti in santi. 2) Suppone inoltre che nessuno dei confessori salesiani sia tanto pigro, tanto cercatore delle proprie comodità e poco amante di Gesù, da schivare la fatica del confessionale. Questi tali sono salesiani di nome, ma non di fatto. Il vero salesiano considera il confessionale quale una miniera inesauribile d'oro e di pietre preziose, onde arricchire l'anima propria e quella dei suoi penitenti; il tribunale di penitenza è per lui un secondo pane quotidiano; e quando non avvi da confessare, pare che gli manchi qualche cosa per vivere » (12).

I Salesiani appresero questa lezione dal loro Fondatore, che fu uno dei più grandi apostoli della confessione frequente. Egli non poteva tollerare che un'anima rimanesse in stato di peccato; e alla lotta contro il demonio e il peccato dirigeva tutte le sue sollecitudini di educatore solerte e zelante. Sono note le sue espressioni caratteristiche: « Se avete da dire due parole in una predica, una sia sulla confessione ».

« L'unico scopo della nostra missione educatrice è di mettere e conservare i giovani nella grazia di Dio. Senza la purità di coscienza è inutile ogni altro sforzo educativo. Peccati e malinconia, fuori di casa mia ».

D. Bosco confessava dappertutto: in carrozza, attendendo il treno in una sala d'aspetto, in un prato, dovunque ce ne fosse l'occasione. Per questo aveva ottenuto da Pio IX il permesso di confessare *ubique terrarum*.

E non solo nelle prediche, ma si può dire in ogni conversazione sapeva insinuare il pensiero della confessione.

« Una volta, uscito dall'oratorio, vide sulla stradicciuola una condotta di muli fermi; quindi arrestò il passo. I mulattieri gli dissero: — Non tema; si fidi, venga avanti: sono animali pacifici. — E D. Bosco rispose con grazia: — Mia madre mi diceva sempre: Giovannino, non fidarti mai di chi non va a confessarsi. — I mulattieri lo guardarono con un sorriso malizioso, dando a vedere come avessero inteso essere loro indirizzato questo frizzo. Altra volta andando egli bel bello per il corso ora Regina Margherita e camminando, senza avvedersene, troppo vicino ad un grosso cavallo attaccato ad un carro, il conducente gli disse di guardarsi da quella bestia perchè avrebbe potuto toccargli un calcio. D. Bosco gli rispose: — L'ho sempre detto che bisogna guardarsi da chi non va a far Pasqua. — Si può quindi ben

(12) Mons. GIACOMO COSTAMAGNA, o. c., p. 71.

dire che sia con i suoi giovani sia cogli estranei ogni frase di D. Bosco era direttamente o indirettamente un eccitamento alla confessione» (13).

Solo chi ha conoscenza dell'ambiente di schiettezza e di pietà che regnava nell'Oratorio può comprendere questa verità. Scrisse il Can. Ballesio: « Il freno al male, l'eccitamento al bene, la giocondità e la soddisfazione nostra, l'ordine nella casa, la nostra riuscita nello studio e nel lavoro, tutto nasceva dalla pietà razionale, intima e fervorosa che il Servo di Dio sapeva infonderci, col suo esempio, colle prediche, colla frequenza dei Sacramenti a quei tempi quasi nuova fra i giovani, coi suoi discorsi e coi racconti vivi ed edificanti. Nello stesso tempo, con certe sue parole, con cenni, con sguardi, dissipava le tenebre, le ansietà dello spirito, c'inondava l'anima di gioia e c'infervorava all'amore delle virtù, del sacrificio e dell'obbedienza » (14).

Non si comprende D. Bosco, se non lo si vede come confessore e direttore spirituale dei suoi giovani, a cui spesso rivelava le intimità della loro coscienza ignota a loro stessi. Chi voglia cogliere in proposito il pensiero di D. Bosco deve leggere le pagine dedicate a questo tema nella vita di Michele Magone, e il magistrale commento fattone da D. Caviglia (15).

II — SPIRITUALITÀ POPOLARE

D. Bosco è venuto dal popolo ed è stato mandato per il popolo e di questo popolo sano ha ritenuto le caratteristiche anche nella sua spiritualità, che perciò ben a ragione si può chiamare: spiritualità popolare.

Veramente questo termine può avere una duplice accezione: spiritualità che piace al popolo e che gode di popolarità, o spiritualità propria del popolo, che ha le caratteristiche buone e sane del popolo; ed è in questo senso che noi la prendiamo.

Il suo ingegno acuto e la celebrità a cui assurse non lo distanziarono mai dall'umile classe lavoratrice in cui aveva avuto i natali; e per la salvezza di questa classe egli sacrificò l'avvenire di studioso e di storico, a cui, per testimonianza di Pio XI, avrebbe potuto consacrare la sua vita con sicuro successo.

« D. Bosco è una figura completa, ecco le parole precise di Pio XI, una di quelle anime che, per qualunque via si fosse messa, avrebbe certamente lasciato grande traccia di sé, tanto egli era magnificamente attrezzato per la vita. Forza, vigore di mente, calore di cuore, energia di mano, di pensiero, di affetto, di opere, e luminoso e vasto ed alto pensiero, e non comune, anzi superiore di gran lunga alla ordinaria, vigoria di mente e d'ingegno e propria anche di quegli ingegni che si potrebbero chiamare ingegni propriamente

(13) M. B., vol. V, p. 459.

(14) M. B., vol. IV, p. 556.

(15) A. CAVIGLIA, *Il « Magone Miche-*

le ». Una classica esperienza educativa. Biblioteca del « Salesianum », n. 9, Torino, SEI 1950.

detti; l'ingegno di colui che avrebbe potuto riuscire il dotto, il pensatore, lo scrittore » (16).

Malgrado tutto ciò egli rimase il povero contadinello dei Becchi, a cui la Provvidenza, per non aver trovato uno strumento più meschino di lui, come egli soleva dire, affidò una delle più grandi missioni dei tempi moderni.

Ora se noi esaminiamo quali siano i lati positivi della spiritualità del popolo, quando è veramente sano e vive di fede, come sarebbe il caso di Mamma Margherita, la madre di D. Bosco, e di tante altre figure meno note ma non meno ripiene di doni dello Spirito Santo, noi troveremo che sono una pietà semplice e sentita, il lavoro fatto per amor di Dio, e la temperanza.

Queste sono le caratteristiche della spiritualità popolare di D. Bosco.

a) *Pietà semplice.*

Anzitutto una pietà semplice e sentita.

Le due divozioni caratteristiche di D. Bosco sono la divozione a Gesù Sacramentato e a Maria Ausiliatrice. Sono le divozioni più grandi e più semplici.

Gesù sentito vivo e presente nel Tabernacolo, a cui ricorrono i giovani con fiducia incantevole nelle visite frequenti e fervorose. Maria SS., la mamma onnipresente e onniprovvidente.

« Una casa o un collegio salesiano, dice Mons. Costamagna, ove non regni la Comunione frequente, non ha ragione di esistere. Una simile casa non marcia secondo lo spirito del Fondatore e presto o tardi dovrà perire. Ciascuno dei nostri collegi è casa di Dio, perchè in esso Gesù Sacramentato pianta le sue tende e si costituisce per primo direttore » (17).

« Gli internati, dice il Ven. Claret, dove la vigilanza e la frequente comunione non son tenute in pregio, sono un luogo di disgrazia per le anime dei poveri giovanetti. Un collegio-convitto è come una scatola di fiammiferi. Se mentre stanno riuniti uno prende fuoco, tutto è perduto! Chi può impedire ciò? Gesù in Sacramento, mediante la comunione frequente. È come l'angelo nella fornace di Babilonia. *Species quasi similis Filio Dei* » (Dan., 3, 92) (18).

« Nelle prime settimane di collegio si vedono qua e là delle faccie scure, ma dopo due o tre mesi tutte le faccie sono allegre, serene e celestiali. Questo è un effetto della Comunione frequente » (19).

E veramente il clima eucaristico lasciato da D. Bosco nelle sue case è qualche cosa di incantevole.

Egli soleva dire: « Se un giovinetto si reca volentieri ogni giorno, anche

(16) *Virtù e glorie di S. Giovanni Bosco*, Torino, SEI 1934, p. 8.

(17) Mons. GIACOMO COSTAMAGNA, o. c., p. 87.

(18) Mons. GIACOMO COSTAMAGNA, o. c., p. 169.

(19) *Ibidem*, p. 171.

solo un minuto, a pregare dinnanzi a Gesù Sacramentato, state certi che non terrà cattiva condotta » (20).

Quanto D. Bosco abbia fatto per promuovere la Comunione frequente è cosa talmente nota che non ha bisogno di dimostrazione. Si può solamente segnalare come anche oggi, ogni manifestazione salesiana, ogni festa di D. Bosco o di Maria Ausiliatrice sia sempre caratterizzata da un grande afflusso ai SS. Sacramenti.

E nelle ultime *Memorie* per i Salesiani, dove D. Bosco vergò quanto il cuore e l'esperienza gli suggerivano di più pratico e importante, perchè potessero allargare il solco da lui aperto nella vigna del Signore: « Due fonti di grazie, scrive, per noi, sono: raccomandare preventivamente in tutte le occasioni di cui possiamo servirci ed inculcare ai nostri giovani allievi che in onore di Maria si accostino ai SS. Sacramenti ed esercitino almeno qualche opera di pietà ». Le due fonti di grazie, quali affiorano luminose dal contesto, sono la divozione alla Madonna e l'amore a Gesù unite e fuse insieme nel Culto Eucaristico.

Difatti S. Giovanni Bosco prosegue così: « L'ascoltare con divozione la S. Messa, la visita a Gesù Sacramentato, la frequente Comunione Sacramentale o almeno Spirituale, sono di sommo gradimento a Maria e un mezzo potente per ottenere grazie speciali » (21).

Parlare poi della divozione di D. Bosco a Maria Ausiliatrice, esigerebbe per sè solo più di una conferenza. Nel Congresso Mariologico Internazionale tenutosi a Roma nell'ottobre dell'anno Santo testè decorso, si tenne un'apposita sezione salesiana dove si illustrò ampiamente tale devozione sia nel lato storico che in quello teologico, e agli atti di questa sezione apparso nell'ultimo numero di « Salesianum » del 1950 rimando coloro che desiderassero notizie più dettagliate.

Mi permetto solo di osservare come il clima Mariano permeasse davvero tutta la vita dell'Oratorio al tempo del Fondatore. Maria SS. era stata la ispiratrice della sua opera, e gliela aveva fatta intravedere fin dal sogno dei nove anni; ed Essa continuava a vivere in mezzo ai suoi figli con frequenti interventi miracolosi, ma soprattutto con i sogni mirabili di cui confortava continuamente D. Bosco, affinchè vedesse chiaramente come dovesse guidare i suoi figliuoli nelle vie del bene e potesse scapparli da tutti i pericoli dell'anima e del corpo.

L'atmosfera di pietà che sgorgava da queste due divozioni era davvero straordinaria.

« Chi visita l'Oratorio, scriveva il Vescovo di Vigevano De Gaudenzi a Pio IX, ed i vari stabilimenti diretti e governati dal signor D. Bosco coadiuvato dai suoi sacerdoti vi sente tosto un non so che di pio, che non è dato

(20) *Virtù e glorie di S. Giovanni Bosco*, p. 238.

(21) *Ibidem*, p. 242.

facilmente di sentire in altri istituti; perchè negli istituti di D. Bosco si respira proprio il buon odore di Gesù Cristo ».

Anche un altro Vescovo, il Vescovo di Casale Ferrè, fu colpito dalla pietà osservata nelle case di D. Bosco. Il dotto Prelato disse una volta in presenza di ragguardevoli persone che un gran segreto di D. Bosco nella sua opera educativa era imbevare i giovani delle pratiche di pietà. « L'atmosfera stessa che li circonda, continuò, l'aria che respirano è impregnata di pratiche religiose. I giovani così impressionati non osano quasi più anche volendo, fare il male; non hanno mezzi di farlo; dovrebbero muovere contro la corrente per divenir cattivi; trascurando le pratiche di pietà si troverebbero come pesci fuor d'acqua. Questo è che li rende docili e li fa operare per convinzione e per coscienza, sicchè una ribellione non è neanche possibile immaginarla. Le cose vanno per forza irresistibile » (22).

b) Lavoro.

La seconda caratteristica della spiritualità popolare è il lavoro fatto per amor di Dio.

In una visione sullo sviluppo della Congregazione, D. Bosco interrogò la misteriosa guida per sapere se la sua opera sarebbe durata a lungo e ne ebbe questa risposta: « La Congregazione vostra durerà fino a che i soci ameranno il lavoro e la temperanza. Mancando una di queste due colonne, il vostro edificio ruinerà, schiacciando superiori e inferiori ed i loro seguaci... ». Ciò spiega il perchè del motto che va sotto il nome di stemma morale della Congregazione: « Il lavoro e la temperanza faranno fiorire la Congregazione Salesiana » (23).

In questo stemma si intrecciano il lavoro e la temperanza, in quanto sono comandate dalla povertà, che è propria del ceto popolare. Le persone del popolo devono lavorare per vivere e devono accontentarsi di poco non solo nella mensa, ma negli abiti, nelle calzature, in tutto. È la spiritualità fondata sul primo dei consigli evangelici: la povertà, che è il fondamento di ogni istituto religioso. *Beati pauperes spiritu!* E difatti alla povertà viene parimenti promessa la perennità del successo, come al lavoro e alla temperanza. Al termine delle sue *Memorie* D. Bosco pose questa solenne dichiarazione: « Quando cominceranno tra noi le comodità e le agiatezze, la nostra Pia Società ha compiuto il suo corso » (24).

Al lavoro però comanda oltrechè la povertà, anche la carità e lo zelo, ed è perciò che conviene a questo proposito illustrare uno dei motti che finivano frequentemente sulle labbra di Don Bosco: « Il meglio è nemico del bene ». Si dice che in questo egli si differenziasse dal suo maestro

(22) EUGENIO CERIA, *Don Bosco con Dio*, L. D. C. Colle D. Bosco (Asti) 1947, p. 233-234.

(23) M. B., vol. IV, p. 151.

(24) M. B., vol. X, p. 652.

S. Giuseppe Cafasso, che ripeteva sovente: « Il bene bisogna farlo bene », mentrechè D. Bosco si accontentava di rispondere che il bene bisogna farlo, e poi lo si fa come si può. Se ne comprende subito la ragione, se si tiene presente l'osservazione del Cras citata di sopra, e cioè che era la necessità che muoveva il lavoro di D. Bosco, e necessità non ha legge.

Ma come si deve intendere questo motto di D. Bosco: « Il meglio è nemico del bene? ».

Cercherò di darne qualche spiegazione. Una prima spiegazione è:

aa) Il meglio di domani è nemico del bene di oggi.

— C'è gran bisogno di lavorare per le anime, e perciò dai salesiani Don Bosco richiede soltanto buona volontà e docilità, e... li mette subito al lavoro. Impareranno lavorando. Se aspettasse di poter fare il meglio, intanto non farebbe il bene.

— Quindi nessuna preparazione sistematica o se questa c'è, viene ridotta al minimo. È come il figlio di poveri che si mette subito al lavoro per aiutare i genitori e non fa studi, non va alle scuole professionali ed agrarie che per lui sarebbero un lusso.

— D. Bosco faceva lavorare nell'apostolato i migliori dei suoi giovani, e questo non solo per necessità, ma per sistema, perchè sapeva che si sarebbero formati meglio cooperando alla formazione dei compagni. Ora è evidente che questi non potevano avere una grande preparazione, ma si modellavano sull'esempio e sulle parole di D. Bosco.

— Tutto nel sistema salesiano si sfrutta al massimo e si prepara al minimo (il puro necessario), perchè non si cerca il meglio ma il bene, perchè non si va in cerca di successi umani e si lavora con una grande confidenza in Dio.

— Anche nel nostro sistema non è escluso il progresso, basta vedere la nostra attrezzatura attuale di fronte a quella posseduta da D. Bosco; ma è quello lento dovuto alle circostanze migliorate, alla maggior disponibilità di soggetti intelligenti, alle specializzazioni occasionali, sorte però al margine del lavoro quotidiano, per iniziative individuali, rubando il tempo al sonno e al riposo.

bb) Il meglio teorico (astratto) è nemico del bene pratico (concreto).

Viviamo in un mondo concreto, fatto di uomini concreti coi loro difetti e colle loro virtù. Il non tener conto di questo è sognare piuttosto che vivere.

Questa è la visione realistica della vita che ebbe D. Bosco, e ne è l'unica visione vera.

D. Bosco non ragionava a forza di « se ». Se non ci fosse questa situazione, se le famiglie fossero più cristiane, se i giovani fossero più riflessivi, ecc... ma pigliava il mondo come era e cercava di migliorarlo.

Quindi in concreto:

a) Il Salesiano, pur sapendo che in teoria le cose si potrebbero fare meglio, in pratica, in quel momento, con quei soggetti a disposizione, con

quella disponibilità sa che non si potrebbe far di più, e perciò si mette subito al lavoro realizzando tutto quello che può.

b) Perciò: poche discussioni e molto lavoro. Bisogna sempre essere disposti a cedere per non perdere tempo e per mettersi all'azione in unità di intenti e di direttive. Dove non c'è unità, non c'è efficacia di lavoro.

c) D'altra parte: che cosa si può pretendere di più da un nucleo di persone, che pur coi loro difetti si amano e si uniscono in un cuor solo e in un'anima sola, sotto la guida d'un capo, a lavorare ininterrottamente dal mattino alla sera? L'unione fa la forza e la costanza rende il massimo.

cc) Il meglio secondario è nemico del bene principale.

Ora il principale è la salvezza attuale ed immediata delle anime. Tutto il resto è secondario: istruzione, educazione civile, progresso materiale, economico, igienico, edilizio, ecc... Non è che si trascurino queste cose, ma devono tenere il loro posto.

— Il Card. Enrico Gasparri, quando era nunzio in una delle repubbliche sud-americane, disse una volta ad un nostro missionario: « Lo dirò a D. Rua. Tutti i colleghi salesiani sono uguali e cioè non finiti ». E credeva di fare un appunto... mentre faceva un elogio. Noi non abbiamo disegni pre-stabiliti, le opere si sviluppano secondo le necessità e le indicazioni della Provvidenza. Di qui il difetto accennato, che però è una virtù perchè vuol dire che noi ci preoccupiamo poco dell'estetica e molto delle anime.

— La stessa cosa si può dire dell'insegnamento. Ma che cosa faranno questi giovani chierici? Faranno quello che faceva D. Bosco fanciullo, che insegnava ai suoi coetanei che ne sapevano meno di lui.

— A Mons. Scotton che trovava del disordine nella prima casa delle Figlie di Maria Ausiliatrice a Mornese, D. Bosco rispose: « Che le sue case nascevano nel disordine per rientrare nell'ordine ».

La spiritualità di D. Bosco è quindi la spiritualità del momento presente, è la spiritualità della realizzazione dell'oggi più che della preparazione del domani.

Egli infatti compì l'ardito disegno di santificare i giovani, condurli fino all'eroismo e vi riuscì perfettamente; tanto che uno dei testimoni nel processo di Domenico Savio, disse di non poter giudicare della santità eccezionale del Savio, perchè essendo allora tanti nell'Oratorio i giovani virtuosi in maniera eccellente, Savio non spiccava in mezzo ad essi.

Era la santità del perfetto adempimento dei doveri, dello straordinario nell'ordinario, del terribile quotidiano, secondo la geniale espressione di Pio XI.

Era la santità del lavoro continuo, estenuante, senza troppe preoccupazioni per il domani; perchè D. Bosco diceva che se qualcuno moriva sulla breccia, quello era un guadagno per la Congregazione.

Era la santità che richiedeva dai chierici lo studio in mezzo al lavoro e

all'assistenza, perchè si allenassero all'apostolato non con una vita fittizia, ma con la vita reale che avrebbero dovuto sempre condurre.

Era per i giovani una preparazione più ontologica che metodologica alla vita, perchè D. Bosco era convinto con la S. Scrittura che: « *Adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea* ».

Era la preservazione industriosa e zelante del giovane, affinchè non avesse a cadere nel male, perchè chi non è stato corrotto dal veleno del peccato e dalla triste esperienza di esso, ha una forza e una dirittura morale sconosciuta agli altri.

c) *Temperanza.*

Ci rimane da dire una parola sulla temperanza come terza caratteristica della spiritualità popolare.

Il lavoro, abbiamo detto, è comandato dallo zelo e dalla povertà. Parimenti la temperanza è comandata dalla povertà e dalla mortificazione.

La spontaneità della spiritualità salesiana impedisce l'uso di mortificazioni di puro metodo, ma si serve ampiamente delle mortificazioni che provengono naturalmente dallo svolgersi della vita.

Nel sogno del pergolato di rose, simbolo della vita salesiana, quelli che ammirano D. Bosco si dicono a vicenda: « Guarda come D. Bosco è felice. Egli cammina sorridente tutto avvolto da ogni parte dalle rose ». Ma quelli che si mettono a seguirlo, sentono immantinentemente la puntura delle spine che fa della loro vita un martirio. Tanto che alcuni tornano indietro gridando: « Siamo stati ingannati ». D. Bosco però risponde a quel grido con un altro grido: « Chi vuol camminare *deliziosamente* sulle rose torni indietro; gli altri mi seguano ».

E la Madonna al termine del viaggio disvela a lui il significato della visione: « La via da te percorsa tra le rose e le spine significa la cura che devi prenderti della gioventù. Tu devi camminare con le scarpe della mortificazione. Le spine per terra rappresentano le affezioni sensibili, le simpatie e le antipatie umane che distruggono ogni cosa buona. Le altre spine significano gli ostacoli, i patimenti, i dispiaceri che vi toccheranno. Non vi perdetevi di coraggio. Colla carità, colla mortificazione, tutti riuscirete e giungerete alle rose senza spine » (25).

A chi gli chiedeva di fare speciali mortificazioni, D. Bosco rispondeva: « Oh, vedi, mezzi non mancano: il freddo, il caldo, le malattie, le cose, le persone, gli avvenimenti. Ce ne sono dei mezzi per vivere mortificati » (26).

Degno di speciale menzione si è quanto egli ordina ai Superiori dei suoi istituti in raccomandazioni confidenziali: « Evita le austerità nel cibo, le tue mortificazioni siano nella diligenza ai tuoi doveri, nel sopportare le

(25) M. B., vol. III, p. 24.

(26) M. B., vol. IV, p. 216.

molestie altrui », e parlando di possibili incidenti e questioni che possono sorgere nella comunità ed in rapporto agli esterni, il buon Padre dice: « Se trattasi di cose spirituali, le questioni risolvonsi sempre come possono tornare a maggior gloria di Dio. Impegni, puntigli, spirito di vendetta, amor proprio, ragioni, pretensioni, *ed anche l'onore*, tutto deve sacrificarsi per evitare il peccato ». Rinunciare all'onore ed anche alla propria buona fama... non è, per certo, cosa agevole; ma l'eroico D. Bosco vuole che i suoi figli mirino a tale altezza di perfezione (27).

La spiritualità salesiana è proprio quella del sorriso esteriore e del sacrificio interiore.

III — SPIRITUALITÀ FAMILIARE

La terza caratteristica della spiritualità di D. Bosco è d'essere familiare.

D. Bosco chiamò i suoi istituti: case, e pose come caratteristica principale della sua istituzione lo spirito di famiglia. Egli era il Padre e i giovani erano i suoi figli. Gli altri superiori avevano la funzione di fratelli maggiori.

D. Albera, il secondo successore di D. Bosco, nel suo *Manuale del Direttore*, ha a questo proposito una testimonianza stupenda. Egli dice: « L'intero sistema educativo di D. Bosco si riduce a formare volontà capaci di compiere il proprio dovere e di praticare anche i consigli evangelici in grado eroico, non per timore umano, non per coercizione esteriore, non per forza, ma liberamente per amore.

« La sua istituzione è una famiglia formata unicamente di fratelli che hanno accettato i medesimi doveri e diritti nella più perfetta libertà di scelta e nell'amore più vivo a un tal genere di vita. Per questo egli voleva assolutamente esclusi dalle sue case gli ordinamenti e le disposizioni disciplinari che limitassero in qualche modo la libertà propria dei figli di famiglia: ciascuno doveva osservare l'orario e il regolamento non già costretto da agenti estrinseci, ma spontaneamente, per libera elezione del proprio volere » (28).

Ora mi pare di poter delineare questo spirito di famiglia, sottolineando come in esso vi sia:

- a) il primato dell'amore sull'autorità;
- b) la prevalenza dello spirito sulla lettera;
- c) il primato dell'assistenza educatrice sull'auto-formazione.

a) *Primato dell'amore.*

Tutta l'autorità che vige nelle case salesiane è un'autorità amorevole, piena di dolcezza, è la sintesi dell'autorità paterna e materna, che è nella famiglia, ma tutta rivestita di amorevolezza e di spirito soprannaturale.

(27) *Virtù e glorie di S. Giovanni Bosco*, p. 327.

(28) *Manuale del Direttore*, p. 360-361.

D. Bosco ripeteva spesso: « Fatevi amare se volete farvi temere. Non basta che i giovani siano amati, ma occorre che essi stessi conoscano di essere amati. Amate ciò che piace ai giovani, e i giovani ameranno ciò che piace a voi, e cioè la disciplina, lo studio, la mortificazione ».

« D. Bosco è frutto d'una corrente spirituale che, iniziata al secolo XVII, produce la pienezza dei suoi effetti al secolo XIX e XX. La corrente cui si accenna è caratterizzata dall'amore e dalle supreme manifestazioni dell'amore. Ha naturalmente le sue radici profonde nelle origini stesse del Cristianesimo ed in tutta la tradizione della Chiesa. Ma si rivela e si afferma soprattutto al secolo XVII con S. Francesco di Sales. Ad essa si collega la grande manifestazione dell'amore con le rivelazioni del S. Cuore ad una figlia spirituale di S. Francesco, S. Margherita M. Alacoque. E scende fino a S. Teresa del Bambino Gesù.

« D. Bosco appartiene a questa corrente, che si può dire abbia in lui l'espressione più bella e più perfetta, nella sua dolcezza, nella sua bontà, nell'immensa e inesauribile carità del suo cuore; come pure nella predicazione e nell'opera costante da lui svolta per sempre meglio far conoscere e *far sentire* la bontà e l'amore di Dio. Ed è forse qui il primo segreto dei successi dell'opera sua » (29).

b) Prevalenza dello spirito sulla lettera.

Come parlando del primato dell'azione non abbiamo voluto escludere la contemplazione ma abbiamo anzi asserito che quella di D. Bosco era una contemplazione attiva, escludendo solo la contemplazione pura; come parlando del primato dell'amore non abbiamo escluso l'autorità, ma abbiamo sostenuto un'autorità amorosa, escludendo solo la spiritualità fondata unicamente sull'autorità; così parlando di prevalenza dello spirito sulla lettera, noi vogliamo solamente escludere l'osservanza meccanica e materiale, pretesa assolutamente a qualunque costo, ed asserire invece la pratica dell'osservanza umana e soprannaturale, ottenuta lentamente con la persuasione e la pazienza.

D. Bosco, per così dire, ha paura della lettera, e aspetta molto prima di comporre un regolamento definitivo, e fa lunghe esperienze e poi ammonisce che detto regolamento deve essere interpretato secondo lo spirito delle tradizioni dell'Oratorio (30).

Come nella chiesa, così nella congregazione egli ha voluto che esistesse un magistero vivo incentrato nel Superiore, affinché il suo spirito avesse a mantenersi integro e puro, sempre rispondente alle esigenze dei tempi e delle anime.

(29) *Virtù e glorie di S. Giovanni Bosco*, p. 333-334.

(30) *M. B.*, vol. VII, p. 520.

Tutto il sistema di D. Bosco mira a risultati reali e non fittizi, in profondità e non in superficie, interiori e non puramente esteriori, a risultati che si otterranno col tempo e rimarranno stabili, e non a quelli che si ottengono immediatamente coll'imposizione autoritativa. Questo è il clima proprio della famiglia, che è così descritto dal nostro D. Caviglia a proposito dell'ubbidienza: « Anche nell'ubbidienza bisogna fare delle distinzioni: c'è la questione del principio e quella della forma. Il principio incrollabile è questo: Necessità e dovere di obbedire. La forma invece consiste nello speciale concetto dell'ubbidienza nel regime salesiano, ossia nel modo di attuare il principio. Vediamo quindi questa forma.

« L'idea di D. Bosco su questo punto è quella d'un'ubbidienza, di una disciplina di famiglia. Nella celebre lettera del 10 maggio 1884 colpisce i superiori che vogliono essere considerati come superiori e non più come padri ed amici, che sono temuti e non amati. Ma perchè sostituire la freddezza rigida del regolamento al principio della carità, dell'obbedienza amorosa ed amorevole? Amorosa nel principio, amorevole nella forma? In regime di comunità ci si interessa solo quando ci si sente in famiglia; solo in simile ambiente tutti sono interessati per il bene comune. Tutti obbediscono al capo: padre, ma il padre deve essere padre ed amico.

« Quindi non solo disciplina legalitaria, che scansa la sanzione canonica, ma cooperazione volenterosa di tutti per il lavoro. Per questo abbiamo come stemma: lavoro e temperanza; per questo D. Bosco volle che ogni casa fosse una famiglia sotto un padre comune, e benchè i papà non siano tutti uguali, pure si vuole sempre loro bene.

« D. Bosco volle obbedienza in vista dell'unione, quindi obbedire a uno per essere uniti. È il moderno spirito d'équipe così diffuso in Francia nel movimento comunitario del clero. Unione, sì, ma l'unione di figli e di fratelli col padre, e non unione di impiegati col capo ufficio o di servi col padrone. Se il padre considera i dipendenti come gli impiegati allora anche i sudditi lo considerano come capo e non come padre di famiglia.

« Nei ricordi confidenziali ai direttori, per ben sedici pagine, D. Bosco insegna ai direttori come si fa a fare il padre. In una circolare inedita della fine d'aprile 1885 in cui D. Bosco insiste perchè tutto si faccia per la gloria di Dio, aggiunge: "Dobbiamo obbedire non perchè è comandato, ma per una ragione superiore, per la gloria di Dio". Sul medesimo concetto insiste nelle norme ai direttori del 1884 manoscritte. Unione nell'obbedienza per la gloria di Dio è un motto di D. Bosco. Ecco quindi il principio fondamentale della vita salesiana: "Lavorare tutti con disciplina di famiglia nell'unione per la maggior gloria di Dio e per poter ottenere il fine collettivo che è la salvezza delle anime" » (31).

La giaculatoria salesiana è: « Vado io, faccio io »; mentre la bestemmia

(31) A. CAVIGLIA, *Conferenze sullo spirito salesiano*, Pro manuscripto, p. 64-65.

salesiana è: « Non tocca a me, nessuno me lo ha comandato ». E si ottiene così una Congregazione in cui tutte le azioni, attività, iniziative personali sono svolte al massimo, ma nello stesso tempo sono inquadrare in un'organizzazione che è inquadrata dall'obbedienza.

Mi piace terminare questo punto con una citazione di D. Albera: « I Salesiani devono congiungere lo spirito di personale iniziativa con la debita sottomissione al Superiore: e da questo spirito la nostra Società ritrae quella geniale modernità che le rende possibile di fare il bene richiesto dalle necessità dei tempi e di luoghi » (32).

c) Il primato dell'assistenza educatrice sull'auto-formazione.

L'assistenza e la convivenza sono comandate sia dallo spirito di famiglia che dal dovere educativo. Noi ne parliamo in questo punto, per ben distinguere la spiritualità salesiana da quella che si può cogliere da istituzioni che sembrano analoghe, ma non lo sono interamente, come le città dei ragazzi, oggi tanto in voga.

Mi piace partire da una testimonianza del servo di Dio D. Filippo Rinaldi, terzo successore di D. Bosco: « La caratteristica principale dei Figli di D. Bosco è di vivere in mezzo ai giovani sempre e dovunque. Com'era bello una volta vedere tutti questi superiori in chiesa, in cortile e anche in istudio, sempre in mezzo ai giovani. Era il tempo classico quello. Tutto andava bene. I ragazzi erano ben assistiti ed essi assistevano anche i superiori. Questi fungevano da capi-tavola, a cominciare dal Catechista e dal Consigliere Scolastico fino ai professori di ciascuna materia. L'assistente generale studiava come gli altri.

« Questo è il nostro sistema: una famiglia che lavora insieme, che vive insieme, che esce a passeggio insieme, che fa ricreazione insieme. Questo è il vero pensiero di D. Bosco ».

E Mons. Costamagna: « Guai al collegio dove non si sa, o piuttosto non si vuole praticare la sorveglianza com'è di dovere! Colà gli angeli piangono ed il demonio schiamazza. Si ritira Dio e con Lui la dolce sua pace ed ogni felicità. La casa a poco a poco si va disabitando, i debiti aumentano, in ogni parte si propaga la tristezza; tutto pare trasformarsi in una specie d'inferno. Nè avvi da far le meraviglie. Vollero scendere dalla croce della santa sorveglianza, cercarono le loro proprie comodità, i propri capricci. *Quaesierunt quae sua sunt, non quae Iesu Christi* » (33).

« Due assistenti che vanno sempre insieme equivalgono a tre assistenti di meno (2 = — 3), poichè bisognerà mandare un terzo ad assistere questi due.

« Il demonio ha più paura di un buon assistente che di un buon predicatore. Egli ha evitato che molte volte Gesù venisse di nuovo crocifisso » (34).

(32) *Manuale del Direttore*, p. 360.

(33) Mons. COSTAMAGNA, *o. c.*, p. 56.

(34) Mons. COSTAMAGNA, *o. c.*, p. 55.

« I salesiani devono essere i martiri dell'assistenza » (35).

« E l'assistenza di D. Bosco era viva, attiva, spirituale, oculata e lieta.

« Egli era sempre in mezzo ai ragazzi, narrava D. Reviglio, s'aggirava qua e là, si accostava ora all'uno ora all'altro, senza che se ne avvedessero, li interrogava per conoscerne l'indole e i bisogni. Parlava in confidenza all'orecchio a questo e poi a quello, dando qualche santo consiglio e invitando ai Sacramenti. Fermavasi presso coloro che per caso si mostrassero melanconici e studiavasi di infondere in essi l'allegria con qualche lepidezza. Egli poi era sempre lieto e sorridente, ma nulla di quanto accadeva sfuggiva alla sua attenta osservazione, ben sapendo di quali pericoli potesse essere causa l'agglomeramento di giovani di varie età, condizioni e condotta. E non intermise la sua vigilanza, neanche quand'ebbe chierici e preti assidui nell'assistenza, volendo egli pel primo stabilire col suo esempio il metodo così importante di non lasciar mai i giovani da soli » (36).

Come la mamma educa la sua creatura continuamente coll'esempio, coi consigli, colle osservazioni, prendendo occasione da ogni avvenimento lieto o triste, prospero o avverso, ed è questa educazione capillare che forma il giovane e gli dona una caratteristica determinata, così è per il salesiano, che in chiesa, in iscuola, in camera, ma soprattutto in cortile vive a contatto col giovane e lo indirizza e lo plasma con amore e pazienza.

IV — SPIRITUALITÀ GIOVANILE

Dovrei ora trattare della quarta caratteristica della spiritualità di D. Bosco, che ho denominato spiritualità giovanile. Essa è certamente la più importante ed è la caratteristica delle caratteristiche.

Questa missione educativa ha orientato tutta la vita di D. Bosco e tutta la sua spiritualità.

Un altro però dovrà svolgere questo tema in forma specifica a questo stesso uditorio, e quantunque la mia trattazione ne rimanga mutilata, mi è giocoforza rinunciare a questo svolgimento.

Credo però pregio dell'opera accennare almeno la linea direttiva che avrei svolto e darne un brevissimo saggio in forma sintetica.

Mi pare che nella spiritualità di D. Bosco, in quanto spiritualità giovanile ed educatrice, giochino un ruolo di primo piano il problema della purezza, quello dell'allegria e infine il metodo educativo proprio del Santo, voglio dire il Sistema Preventivo, non solo come metodo d'educazione, ma come metodo di formazione spirituale e di vita religiosa.

(35) Mons. COSTAMAGNA, *o. c.*, p. 51.

(36) M. B., vol. III, p. 119.

a) *Il problema della purezza.*

Mi permettete di dire che c'è una purezza salesiana, che ha una delicatezza e un'intransigenza tutta sua, che è stata denominata dal Crispolti « castità selvaggia » (che rende e non rende il pensiero), che è tutt'opposta all'educazione sessuale propugnata modernamente, perchè, come dice bene il Caviglia, a forza di trattare della pedagogia della castità, ci si è dimenticati della castità della pedagogia? Nè ci si accusi d'angelismo, perchè per il giovane non esiste che una forma di purezza ed è la castità assoluta verginale, quella che la Chiesa ha sempre celebrato e posto al di sopra d'ogni altro stato, perchè è preparazione diretta alla vita che si condurrà in cielo, ove *neque nubent neque nubentur* ed è in certo senso la nostalgia del nostro primo stato quando la concupiscenza non era ancora entrata nel mondo.

D. Bosco ha compreso la preziosità di un clima di tal fatta per la formazione del giovane e alla creazione di questo clima ha consacrato tutta la sua vita.

Siamo ai poli opposti della civiltà afrodisiaca del giorno d'oggi, del freudismo praticamente imperante che riduce tutto ai problemi del sesso e che appunto per questo ha perso il senso della dignità e della sacralità della vita, come ha perso il senso della vera gioia, che invece sfavilla nelle case di D. Bosco.

Nulla è più alieno dalla mentalità salesiana della piccola invenzione moderna dell'educazione sessuale. È una soluzione semplicista che non risolve nulla.

Il problema è ben più vasto e più profondo e attende ancora lo studioso che con equilibrio e sapienza ascetico-teologica ne prospetti la soluzione definitiva.

In questo campo bisogna diffidare della ragione, perchè quando entra nella sfera del sesso diventa veramente *animalis homo et non percipit ea quae sunt spiritus Dei*.

Ora tutti i tentativi moderni si sviluppano unicamente su una linea razionale, nella ricerca spasmodica di una soluzione diretta.

Può darsi che un giorno si debba concludere che non c'è soluzione puramente naturale di questo problema, perchè dove c'è uno squilibrio radicale della natura stessa, è inutile cercare una soluzione equilibrata, e dove c'è il dominio dell'istinto irrazionale è inutile pretendere un dominio razionale che la ragione ha perduto per sempre col primo peccato.

Ci si dovrà accontentare di mezzi indiretti, preventivi, soprannaturali. Questo è il sistema di D. Bosco.

— Ma così non preparerete i giovani alla vita — ci si obietterà.

Chi sarà stato docile alla formazione salesiana e si sarà temprato nella pietà, nel lavoro, nella temperanza, non potrà mai rinfacciarci questo. Sono i

deboli che non hanno assimilato la formazione loro impartita, che anzi ad essa hanno resistito, che cadranno fuori alla prima occasione. Ma le pere erano già bacate all'interno, il picciuolo era già secco e il vento che ha infuriato e le ha fatte cadere a terra, non è stato la causa della loro caduta, ma soltanto ha messo in evidenza un difetto occulto preesistente.

b) Il problema dell'allegria.

Scriva il Lemoyne: « Risalta evidente come il metodo d'educazione scelto da D. Bosco fosse la bontà adattata sapientemente all'età giovanile. Quindi la nota caratteristica dell'Oratorio era una chiassosa spigliatezza di modi, una vivace distribuzione di giochi, unita ad una religiosità e moralità somma e diligenza nei propri doveri » (37).

Il ragazzo ha bisogno di moto, di gioia, di allegria. È una vera necessità fisica e morale. Scrive a questo proposito il Card. Saliège: « Come manifesta il fanciullo la sua gioia? Col movimento. Egli agita le mani, muove le gambe, corre.

« Come esterna il fanciullo la sua affezione? Pure col movimento. Egli corre a gettarsi nelle braccia del papà e della mamma.

« Perché dunque il fanciullo entrando in chiesa non dovrebbe esclamare: "Io sono così contento che avrei la voglia di correre dappertutto?" ».

« Ciascuna età ha la sua maniera di manifestare i propri sentimenti. Ci se ne dimentica o lo si ignora troppo facilmente e così s'impone ai ragazzi la camicia di forza » (38).

Così non fece D. Bosco. Egli capì il fanciullo, e per sottolineare un particolare, lo fece sempre entrare ed uscire di chiesa cantando delle lodi.

Il cortile di ricreazione è il grande campo dell'apostolato salesiano.

Là tutti giocano e si divertono pazzamente, ma là pure, in maniera quasi impercettibile, si operano le più profonde trasformazioni e si opera il prodigio del cambiamento dei lupi in agnelli.

Il giovane che ha giocato, ha ben impiegato le sue energie fisiche, ha riposato la mente dagli studi, che, come oggi sono impostati, impongono al ragazzo una vita innaturale, ha contribuito indirettamente alla propria sanità morale, perché si è svagato in giochi innocenti, che non gli hanno permesso di essere preso dalle tentazioni.

L'atmosfera gioiosa che circonda il giovane, tiene occupata la sua mente e insieme al lavoro continuo realizza la massima di D. Bosco: « Mettere i giovani nella morale impossibilità di offendere Dio ».

C'è voluta tutta la genialità di D. Bosco per scoprire queste verità così lapalissiane.

(37) *M. B.*, vol. IV, p. 556.

(38) *Les Menus Propos* du Card. Saliège, vol. III, p. 22.

« Si dia ampia libertà, egli scrive, di saltare, correre, schiamazzare a piacimento. La ginnastica, la musica, la declamazione, il teatrino, le passeggiate sono mezzi efficacissimi *per ottenere la disciplina* (i barbassori della pedagogia direbbero: per ottenere la dissipazione; ma D. Bosco non dice così), *giovare alla moralità ed alla sanità* ».

E nel sogno dell'84 dove a mio modesto parere, si svela il punto più alto della pedagogia salesiana, si ha una sentenza ancor più sensazionale.

Il giovane che accompagna D. Bosco, fa notare a lui quanta svogliatezza ci sia ormai nella ricreazione, e commenta: « *Di qui* proviene la freddezza in tanti nell'accostarsi ai SS. Sacramenti, la trascuratezza delle pratiche di pietà in chiesa e altrove: lo star mal volentieri in un luogo ove la Divina Provvidenza li ricolma d'ogni ben pel corpo, per l'anima, per l'intelletto. *Di qui* il non corrispondere che molti fanno alla loro vocazione *di qui* le ingratitudini verso i superiori; *di qui* i segretumi e le mormorazioni, con tutte le altre deplorabili conseguenze » (39).

Ora io mi domando chi fra i pedagogisti e fra i maestri della vita spirituale ha mai scoperto che dalla ricreazione non ben fatta abbiano a provenire tutti questi disordini? Eppure l'esperienza conferma ampiamente tutto ciò e testimonia coi fatti la genialità e la profonda sapienza soprannaturale di Don Bosco.

c) Mi rimarrebbe a dire del Sistema Preventivo.

Ma a questo proposito mi limito a porre una sola questione.

Ciò che è metodo educativo può essere anche metodo di vita spirituale?

Non ha insinuato D. Bosco stesso una risposta negativa, là dove ha detto che il sistema repressivo basato unicamente sull'autorità giova in generale tra le persone adulte ed assennate (come sono i religiosi) che devono da se stessi essere in grado di sapere e ricordare ciò che è conforme alle leggi e alle altre prescrizioni?

Mi permetto modestamente ma francamente di rispondere di no.

D. Bosco ha usato in tutta la sua vita un solo metodo sia nell'educazione dei giovani che nella formazione dei confratelli. È un unico spirito che pervade tutta l'opera sua, un'unica scelta di mezzi caratteristici a cui ha affidato l'efficacia formativa della sua spiritualità.

Come la Compagnia di Gesù, a testimonianza dello Charmot (40) non ha due dottrine nel governo dei suoi istituti (una per l'educazione dei giovani, l'altra per la formazione dei soci) ma una sola, così la congregazione salesiana ha un'unica dottrina e un'unica caratteristica.

Si dirà che è allora una dottrina spirituale di poche esigenze?

(39) M. B., vol. XVII, p. 109.

(40) F. CHARMOT, *La pédagogie des Jésuites*, Ed. Spes, Paris 1943, p. 182.

Risponderemo che D. Bosco si accontentava di fare dei suoi religiosi dei perfetti cristiani e nulla più, e che d'altra parte se essi nella loro formazione erano posti al livello dei fanciulli, questo non era nient'altro che la dottrina dell'infanzia spirituale, ormai conosciuta e meritamente celebrata tra le correnti di spiritualità.

Sarà una dottrina spirituale degli imperfetti e dei piccoli, ma in una visione realistica della vita, questi sono in tal numero da meritare che essi vengono presi in considerazione molto più degli altri.

Del resto a tutti piace essere trattati con la ragione, la religione e l'amorevolezza, e l'esperienza ha insegnato che con questi mezzi semplici si ottengono i più grandi successi.

V — SPIRITUALITÀ MODERNA

A mo' di conclusione accenniamo alla attualità della spiritualità di Don Bosco.

Per chi ha seguito i moderni studi di spiritualità e sente le istanze del mondo contemporaneo in ciò che ha di più nobile ed elevato, mentre ormai il bisogno d'una spiritualità propria invade ogni forma di vita dalla famiglia alla professione, non sarà difficile cogliere le particolarità della spiritualità attuale.

Le possiamo sintetizzare così:

1) Ascensione dell'apostolato laico. - D. Bosco crea i suoi coadiutori, primi religiosi che mantengono l'abito secolare, e i suoi cooperatori che sono la *longa manus* per la trasformazione della società.

2) Preferenza della piccola via di S. Teresa del Bambino Gesù, tutta fondata sull'amore, come mezzo e come meta, alle altre forme più complicate e sistematiche. - D. Bosco risponde col primato dell'amore.

3) Preferenza dell'apostolato attivo e dinamico, secondo le esigenze dei tempi, senza restrizione di forme e di metodi. - D. Bosco risponde col primato dell'azione.

4) Preferenza dello spirito comunitario, del lavoro d'équipe, fondato sulla dottrina del Corpo Mistico, allo spirito individualista nell'apostolato stesso. - D. Bosco crea la sua congregazione con questo spirito.

5) Esigenza di sincerità portata fino agli estremi sia nelle relazioni tra uguali, sia nelle relazioni tra i superiori e gli inferiori. - Don Bosco risponde con lo spirito di famiglia.

6) Esigenza di generosità reale e non fittizia in chi fa professione di vita spirituale, senza compromessi con formalismi e con il legalismo deteriore che si trincerava dietro un articolo del codice o della regola, pur di secondare il proprio borghesissimo io. - D. Bosco pone lo spirito al di sopra della lettera.

Pio XII nel discorso di chiusura alla settimana di studio per l'aggiorna-

mento della vita religiosa ai tempi moderni, così le sintetizzò: « Larghezza di concezione - Unità di direzione - Celerità di esecuzione ».

Ora a chi medita queste istanze apparirà subito chiaramente come ad esse risponda in forma quanto mai viva la spiritualità che denominata da S. Francesco di Sales ha avuto in D. Bosco il suo più potente realizzatore.

Il mondo è ormai pieno dell'opera sua. Io mi auguro che presto sia ripieno del suo spirito, in modo che nell'amore e nella gioia siano riconquistate quelle anime che assetate di felicità vanno disgraziatamente ad abbeverarsi alle fonti avvelenate dell'errore e dell'odio. - Ho detto.

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES EMPREINTES DU SAINT-SUAIRE DE TURIN

Nous avons entrepris, en 1936, l'étude du problème des empreintes du Saint-Suaire et nous nous étions proposé de reproduire au laboratoire les images que devaient donner des masques en appliquant la théorie aloético-ammoniacale de notre confrère Paul VIGNON. Nous devions entreprendre tout d'abord une longue étude des aromates apportées au Sépulcre par Nicodème. Si la myrrhe ne soulevait aucun problème sur sa nature exacte, nous fûmes amenés à considérer qu'aucune certitude ne pouvait nous être fournie sur la nature exacte de l'aloès; puisque nous avons pu montrer que si l'aloès socotrin, suc amer, figurait dans de nombreuses formules anciennes et était cité dans les textes des auteurs les plus autorisés, le bois d'aloès ou d'agalloche, bois aromatique, était de même utilisé couramment tant dans la préparation des remèdes dans les diverses liturgies et rites funéraires anciens. Les nombreuses expériences que nous fîmes ensuite sur la transformation de l'urée en ammoniac et son action sur les dérivés anthraquinoniques de l'aloès socotrin confirmèrent la fragilité de l'hypothèse aloético-ammoniacale et le danger de son exploitation à l'appui de la thèse d'authenticité du Saint-Linceul.

Les empreintes que nous pûmes obtenir à partir de masques en plâtre imprégnés d'ammoniaque ne nous permirent pas davantage de confirmer cette hypothèse; et les tissus chargés des principes aloétiques ne nous donnèrent que des décalques grossiers et sans valeur.

C'est alors qu'après avoir remarqué l'action de la sueur sur certains tissus de laine blanche qui conservaient malgré des lavages successifs des taches brunes, nous fûmes conduits, au cours de travaux de classement de vieux herbiers au Collège Saint Charles de Juvisy, près de Paris, à observer les curieuses empreintes laissées par les plantes elles-mêmes sur les feuilles de papier entre lesquelles elles se trouvaient conservées. Nous devions, par la suite, poursuivre ces investigations et avons cru devoir retenir ce curieux phénomène demeuré encore inexpliqué qui nous permet de recueillir après

de longues années l'image fidèle de la plante fraîche telle qu'elle fut ensevelie dans la chemise de l'herbier. Image négative, comme nous allons le montrer, de teinte sépia sur le fond blanc de papier de cellulose, parfaitement indélébile, que nous avons cru pouvoir présenter avec les quelques observations que nous ont permis de noter les divers essais entrepris à ce sujet.

« L'empreinte apparaît comme un dessin léger de teinte sépia d'une continuité parfaite; l'examen à la loupe ne révèle aucun trait, mais un ensemble de taches sans limites définies, d'intensité variable conduisant à la réalisation du modelé.

« La teinte est identique pour toutes les planches examinées, mais l'intensité est variable, ce qui nous a amené à recueillir les échantillons d'intensité maximum qui fournissent des images d'une extraordinaire précision, donnant de la plante une reproduction des plus fidèles pouvant permettre d'identifier aisément celle-ci par cette seule empreinte. On recueille sur l'empreinte les nervures des feuilles dans leurs plus petites ramifications, les découpures du limbe dans leurs moindres détails, on retrouve avec précision les plis et les positions réciproques des diverses pièces de la plante, grâce aux deux empreintes différentes: supérieure et inférieure; les pièces florales, les fruits et les graines mêmes les plus volumineux fournissent également des images remarquables; l'ensemble de la plante enfin, depuis ses racines jusqu'aux extrémités de ses derniers rameaux, est fidèlement reproduit dans les deux images que la chemise rabattue a relevées et fixées ».

Si les minces attaches qui fixaient la plante, si une étiquette viennent malencontreusement s'interposer entre le feuillet de la chemise et le végétal, bien que l'empreinte se trouve quelque peu atténuée à l'endroit correspondant, la trace de ces objets ne se manifeste guère et aucune discontinuité n'est apparente: l'image de la plante demeure complète et continue. Cette observation serait à rapprocher pour le Linceul de l'hypothèse des bandellettes, soutenue par certains auteurs.

Bien plus, nous avons remarqué, pour certaines planches du moins, que l'empreinte inférieure était susceptible de traverser en quelque sorte la feuille qui en constituait le support pour se marquer également d'une manière moins intense, il est vrai, sur une seconde feuille de papier. En général, la plante se trouve fixée sur une feuille simple, laquelle est enfermée dans une feuille double qui en constitue la chemise véritable: on obtient alors une empreinte supérieure et deux empreintes inférieures identiques, mais d'intensités, et par suite de nettetés, différentes.

La variété des plantes qui nous permirent de réunir ces documents nous montre que ce phénomène n'appartient pas à une catégorie exclusive d'espèces puisque nous avons recueilli des échantillons parmi la plupart des familles botaniques. Les périodes de récolte s'échelonnent d'avril à septembre et les lieux d'origine des espèces sont des plus variés, autant en altitude qu'en latitude et en climat.

L'âge des collection paraît de quelque intérêt; si les planches les plus anciennes ne nous fournissent pas les empreintes les plus nettes, si nous trouvons par ailleurs des planches d'époque différentes nous donnant des images de netteté identique, les herbiers récents ne semblent pas devoir nous en fournir. Les herbiers de la Faculté de Pharmacie de Paris, par exemple, datant de 1836 fournissent des empreintes très nettes; ceux de 1908 ne donnent que de faibles traces.

Nous avons soumis à l'épreuve photographique les empreintes les plus nettes. Sur ces épreuves négatives, nous remarquons, à l'inverse de l'image elle-même, que les parties situées dans des plans éloignés sont figurés en sombre; l'image se détache naturellement sur fond noir.

L'inversion photographique donne donc à partir de l'empreinte une image qui semble suivre les lois classiques des ombres, une image normale — nous dirons positive — de la plante qui fut ensevelie entre les feuillets de papier après avoir subi une première dessiccation préalable.

Nous possédons ainsi de la plante, non seulement sa double image, mais encore son propre cadavre: celui-ci présente l'aspect d'une masse uniforme plus ou moins fripée de couleur brune ou noirâtre; le relief a à peu près disparu, les nervures sont presque invisibles et les détails très fortement atténués. Le négatif de ce cadavre végétal accuse lui aussi l'aspect fripé du modèle et la perte de son relief.

La cause du phénomène semble résider dans le premier contact du végétal.

Nous s'insisterons pas ici sur les diverses expériences que nous avons relatées dans une publication parue en 1942, ni sur les diverses hypothèses que nous avons dû abandonner: développement cryptogamique, action sensibilisatrice de pigments tels que le chlorophylle, action des radiations lumineuses.

Nous avons traités ces empreintes par certains réactifs: l'eau ne présente aucune action, même à chaud; l'huile végétale n'en présente pas davantage, même à chaud; quant aux solvants organiques, chloroforme, éther, alcool, ils apparaissent parfaitement inactifs; l'acide acétique n'altère nullement ces empreintes, pas plus que les oxydants habituels: eau oxygénée à 10 et même 100 volumes, iode en solution étendue. Quant à l'ammoniaque, elle paraît décomposer ces empreintes, la coloration s'atténue fortement après un premier lavage avec la solution concentrée d'ammoniaque du commerce; un cerne de teinte brune délimite ensuite la zone traitée. Les réducteurs enfin, tels que le bisulfite de soude, sont sans la moindre action sur ces empreintes.

Il s'agit donc bien d'un phénomène absolument général qui concerne toutes les plantes et qui respecte parfaitement leur relief dans les empreintes qu'il donne. Il possède une telle intensité qu'il peut se manifester à travers plusieurs épaisseurs de papier.

D'autre part, la formation de ces empreintes ne nécessite l'intervention

d'aucune substance étrangère, ni le concours de substances particulières à certaines plantes telles que résines, essences ou même pigments.

Ce phénomène n'est pas davantage lié à des facteurs externes qui sont propres à la conservation des plantes comme nous avons pu le montrer au cours de nos travaux.

Seule la présence de la plante encore fraîche et le temps durant lequel a été conservé le papier paraissent les éléments à retenir dans l'énoncé de ce passionnant problème.

Nous n'apportons certes pas une solution au problème des empreintes du Suaire de Turin qui demeure si complexe par suite du peu de détails qui nous sont connus avec certitude; mais il semble cependant que l'on puisse affirmer dès maintenant, quelles que fussent les hypothèses actuelles ou futures qui pourront être imaginées pour les expliquer, qu'il s'agit d'un phénomène naturel puisque la nature nous en offre un autre exemple: phénomène qui n'est d'ailleurs peut être apparu qu'après plusieurs siècles. Nous avons introduit un nouveau problème dans un domaine où les savants doivent reconnaître leur impuissance et leur faiblesse, mais n'est-ce pas là un témoignage nouveau qui nous incite à reconnaître la puissance du Créateur dans le jeu de simples phénomènes naturels pour réaliser la sublime image de son Divin Fils.

JEAN VOLKRINGER

Paris, *Pâques* 1950.

NOTIZIE VARIE

CONFERENZE. — Non è nostra consuetudine rilevare le conferenze che in ogni parte vengono tenute sulla Santa Sindone: troppo lungo ne sarebbe l'elenco. Non possiamo però tralasciare di accennare a quella che il prof. JUDICA CORDIGLIA ha tenuto al Convegno Cristologico che anche nel 1951, come già negli anni precedenti, ha avuto luogo nel mese di settembre con la partecipazione di una numerosissima folla di scienziati, letterati e studiosi, non solo italiani, i quali hanno così potuto aver notizie di un problema che siamo certi servirà ad allettarli nello studio della nostra Sacra Reliquia.

Il tema « La sepoltura di Gesù e la S. Sindone », è stato svolto dal Nostro con quella competenza ed acutezza che tutti gli conosciamo.

NUOVO GRUPPO DI SINDONOLOGISTI. — Il 24 dicembre 1951 S. Em.za Rev.ma il Card. Maurilio Fossati, Arcivescovo di Torino, ha sanzionato l'aggregazione, già deliberata dal Consiglio Centrale, del nuovo Gruppo di « Cultores Sanctae Sindonis » costituitosi a New-York — Esopus — per opera di quei Reverendi Padri Redentoristi, regolarmente approvato da quell'Em.mo Ordinario. Del Gruppo è anima ardente il Rev. Padre Adam I. Otterbein, al quale inviamo l'augurio che l'opera sua — che fin dall'inizio promette di dare copiosi frutti — raggiunga facilmente le alte finalità di portare sempre nuove anime a Cristo con lo studio ed il culto della sua Santa Sindone.

DALLE RIVISTE. — L'illustre nostro amico prof. dott. Judica Cordiglia ha continuato ed ultimato su « *Perfice munus* » - Torino - la trattazione del suo tema « Cristo: l'Uomo — l'Umanità di Gesù attraverso gli Evangelii e la Sindone — ». È un poderoso studio che merita un particolare esame, che — come già annunziato — ci riserviamo di fare non appena sarà apparso il volume che riunirà i sei articoli che lo compongono.

PUBBLICAZIONI. — Diamo notizia delle seguenti pubblicazioni sulla Santa Sindone pervenuteci in questi ultimi tempi:

DOTT. FRANCESCO CIGNOLI, *El Santo Sudario de Turin*. Rosario (Brasile). Tratta particolarmente dei balsami usati nelle sepolture degli Ebrei con particolari riferimenti a quella del Cristo ed alle impronte rivelate dalla Santa Sindone.

PBRO. JOSÉ PAROLINI S. D. B., *La Santa Sindone*. Revelacion del Verdadero Retrato de Cristo. Buenos Ayres 1951. Il volume di un centinaio di pagine tratta della Santa Sindone in tutti i suoi aspetti, storico, scientifico e di culto, con larghe citazioni delle fonti. Ha carattere divulgativo ma non manca di esporre chiaramente la vera essenza del problema sindonologico ed il valore documentario della Santa Sindone.

The holy shroud of Turin. È una pubblicazione curata con l'animo entusiasta che distingue il Rev. Padre OTTERBEIN C. SS. R. Presidente del Gruppo Newyorkese dei « Cultores Sanctae Sindonis ». In essa la S. Sindone è esaminata ed illustrata in modo molto chiaro in quella forma tipografica, intercalata da opportune dimostrazioni fotografiche, che distingue le pubblicazioni dell'America del Nord particolarmente adatte a presentare gli argomenti in modo da renderli a prima vista comprensibili.

Siamo lieti inoltre di comunicare che il recente volume del dr. BARBET di Parigi *La passion de N. S. Jesus Christ selon le chirurgien* è alla sua terza edizione francese. L'Autore ha apportato al suo lavoro un piccolo ritocco sul quale ci riserviamo di ritornare. Ci auguriamo che anche l'edizione italiana, curata dal dr. G. BELLARDO per i tipi della L.I.C.E., si trovi presto nella necessità di essere ristampata. Si tratta della più completa opera sulla Santa Sindone uscita in questi ultimi tempi che, come lo dimostrano le ripetute edizioni francesi, va trovando largo consenso tra il pubblico e gli studiosi.

Recensioni

GIUSEPPE QUADRIO, S. D. B., *Il Trattato « De Assumptione Beatae Mariae Virginis » dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina*, Romae 1951, Analecta Gregoriana, vol. LII, p. XV, 428.

Tra le recenti numerose pubblicazioni assunzionistiche questo lavoro occupa certamente un posto di primissimo piano, sia per l'importanza del tema, sia per il suo magistrale sviluppo. Circa l'importanza del tema rileva giustamente l'Autore: « Nella storia della Teologia Assunzionistica Latina questo breve scritto rappresenta un punto nevralgico di prima importanza, perchè raccoglie e sviluppa i germi dei secoli anteriori e li inserisce nella corrente latina successiva. In un certo senso tutta la tradizione latina sull'Assunzione converge verso di lui come ad erede e sistematore dei precedenti tentativi, come ad instauratore e maestro del metodo e delle ragioni teologiche per l'Assunzione, come alla prima e principale autorità durante i secoli successivi. È dunque un osservatorio indicatissimo per cogliere il lento progresso di chiarificazione verificatosi nella Teologia Latina a proposito dell'Assunzione corporea » (p. VIII).

Di questo importantissimo documento assunzionistico, D. Quadrio studia l'origine, l'ambiente e il contenuto (p. 1-170); quindi, nella seconda parte del volume, il suo influsso sui teologi latini (p. 173-413).

La trattazione è in gran parte nuova e frutto di paziente e accurata indagine, che ha permesso all'Autore di colmare notevoli lacune che ancora rimanevano su tale argomento. Mancava infatti una trattazione esauriente della tradizione manoscritta delle prime edizioni e delle testimonianze più antiche, riguardanti il Trattato *De Assumptione*, che permettesse di fissarne con mag-

giore sicurezza l'autore, il tempo e il luogo di origine.

Mancava pure uno studio dettagliato sul contenuto dottrinale, sul metodo e sulle ragioni teologiche dello Pseudo-Agostino, in rapporto con l'ambiente liturgico e teologico latino dei secoli VII-IX.

Quanto all'influsso dello Pseudo-Agostino sulla Teologia Assunzionistica Latina nonostante le numerose testimonianze, si desiderava una visione completa e sistematica di tale influsso nelle sue varie fasi e vicende, nella sua ampiezza e profondità, nei suoi caratteri ed effetti, onde conoscere di che cosa la Teologia Assunzionistica Latina sia debitrice allo Pseudo-Agostino e in qual modo ne abbia trasmesso il pensiero.

A questi notevoli problemi l'illustre Autore apporta la desiderata soddisfacente soluzione, che s'impone per il metodo strettamente scientifico con cui viene condotta l'amplessima e accuratissima indagine. È quindi con la più viva soddisfazione che approviamo e facciamo nostro l'autorevole giudizio che P. Gabriele Roschini O. S. M. ha dato di tale lavoro: « È un'opera che non esitiamo a qualificare "magistrale", frutto di lunghe, pazienti e diligenti indagini e di ammirabile "intelletto d'amore" ». (« Marianum », XIII [1951], p. 315).

D. BERTETTO



M. V. BERNADOT, O. P., *La Madonna nella mia vita*, Marietti, Torino, 1950, pp. 218.

Con stile semplice e piano, ma con competenza e solidità di dottrina, P. Bernadot O. P. espone la funzione che la Vergine Santa ha nella storia soprannaturale di ogni anima, dalla nascita alla grazia fino al suo

completo sviluppo nella santità, raggiunta attraverso le varie tappe del progresso spirituale.

La dottrina teologica della cooperazione di Maria alla Redenzione oggettiva e della sua mediazione nell'applicazione della Redenzione viene presentata in modo facile e concreto, in relazione alle singole anime, per far loro comprendere e valorizzare la immensa portata della maternità spirituale di Maria SS. e spingerle ad una illuminata e pratica devozione mariana.

D. BERTETTO



P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Morcelliana 1951, pp. 288.

Mons. Parente, proseguendo la sua instancabile e fruttuosa attività teologica, offre in questo splendido volume la più moderna trattazione del mistero del Verbo Incarnato, specialmente sotto l'aspetto psicologico, che forma uno dei problemi più vivi e più sentiti della teologia moderna. Egli non ha inteso scrivere né una storia del dogma dell'unione ipostatica, né un trattato teologico intorno al Verbo Incarnato. Si è invece proposto « di fare uno studio sobriamente critico sul mistero di Cristo, ripensandone le fonti divine e percorrendo le fasi, spesso drammatiche, dello sviluppo del pensiero teologico da esse scaturito, sotto il vigile sguardo e la guida luminosa del Magistero vivo della Chiesa ».

Egli vuole soprattutto studiare « l'Io di Cristo nella sua unità ontologica e psicologica », onde « inserire nei classici schemi della Cristologia, a carattere prevalentemente metafisico, una calda ondata di psicologismo, per integrare e vivificare l'antico col nuovo, e rendere così più accessibile e più gradita la teologia alla coscienza moderna dominata dalla filosofia del soggetto » (p. 269).

L'egregio Autore riesce mirabilmente nel suo intento. Con stile smagliante ed avvincente, egli espone il contenuto della Rivelazione circa il mistero dell'unione ipostatica, di cui traccia con mano maestra e con ricca erudizione le successive chiarificazioni e precisazioni attraverso le definizioni conciliari di Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopoli, di fronte alle deformazioni ereticali degli Ariani, Nestoriani, Monofisiti e Monoteleti. Riassume pure in chiara sintesi l'elaborazione dei dati rilevati, fatta dalla teologia bizantina e dalla teologia scolastica medioevale, che raggiunse il suo apogeo

nelle opere di S. Tommaso, il quale, in armonia con la Tradizione, esprime il mistero del Verbo Incarnato nella forma dell'unico *essere*, ossia dell'essere divino personale del Verbo comunicato alla natura umana assunta, priva del proprio essere umano e quindi della personalità umana.

Nella indagine metafisica del mistero dell'unità personale del Verbo Incarnato, offerta da S. Tommaso, non mancano alcuni rilievi psicologici, che il Parente raccoglie diligentemente e mette a fondamento della sua indagine sul mistero dell'unità psicologica di Gesù Cristo.

Saldamente ancorato a S. Tommaso, egli si avvanza nel ginepraio dello psicologismo moderno, ne individua le aberrazioni nel Modernismo e nel Protestantismo ed offre una soluzione dell'unità psicologica di Gesù Cristo conciliabile col dogma.

L'unità dell'essere personale di Gesù Cristo, che rispetta la perfetta integrità delle due nature e ne spiega l'unità personale nel piano metafisico, serve pure a stabilire l'unità psicologica, che si concentra nell'unico Io di Cristo, sussistente ed operante nelle due nature.

L'essere divino del Verbo, attuando la natura umana assunta e legandola indissolubilmente alla Persona del Verbo, diventa pure principio efficiente delle operazioni proprie della natura umana, che risulta così strumento congiunto del Verbo.

La persona del Verbo è quindi il *principium quod* anche di tutta l'attività umana che si svolge in Gesù Cristo secondo le varie facoltà operative della natura umana, e ci dà l'unico Io di Gesù Cristo, operante nella natura divina e nella natura umana.

Questo rapporto ontologico, stabilito dall'unione ipostatica tra la natura umana assunta e la persona divina del Verbo, passa alla sfera psicologica e diventa cosciente per due vie: « una è quella dell'autocoscienza, ossia della consapevolezza abituale e attuale dell'anima riguardo alla sua natura e al suo essere (che nel caso di Cristo è l'essere divino); l'altra è quella dell'influsso operativo della persona del Verbo sulla natura umana assunta, per cui la coscienza umana ha come unico soggetto avvertito il Verbo stesso » (p. 189).

La coscienza divina e la coscienza umana di Gesù Cristo trovano così la propria unità psicologica nell'unità del soggetto o persona, che è il Verbo, termine e principio agente dell'una e dell'altra, come è principio sussistente nelle due nature.

Il Parente si stacca così nettamente dalla corrente teologica, che accentua in Gesù

L'Umanità fino a difenderne la perfetta autonomia, affermando un Io umano di Cristo e che spiega l'unità psicologica del Verbo Incarnato attraverso la visione beatifica, per cui l'anima di Gesù si vede unita col Verbo e così l'Umanità assunta può dirsi non solo Uomo, ma anche Figlio di Dio. Di tale soluzione il Parente non manca di rilevare i lati mancanti e di indicare il pericolo di compromettere con tale accentuazione della dualità psicologica, anche l'unità personale del Verbo Incarnato.

Recenti e tempestivi interventi del Magistero Ecclesiastico hanno confermato tali timori. Dopo il Decreto del S. Ufficio del 12 luglio 1951, in cui è stata condannata una delle formulazioni più spinte di tali soluzioni, lo stesso S. Pontefice Pio XII, nell'Enc. *Sempiternus Rex* dell'8 settembre 1951 ha rilevato: « Sebbene nulla vieti di scrutare più a fondo l'umanità di Cristo, anche sotto l'aspetto psicologico, tuttavia nel largo campo di siffatti studi non mancano di quelli che abbandonano più del giusto le posizioni antiche per costruirne delle nuove e si servono a torto dell'autorità e della definizione del concilio di Calcedonia per sorreggere le proprie elucubrazioni. Costoro spingono tanto innanzi lo stato e la condizione della natura umana di Cristo, da sembrare che essa sia ritenuta un soggetto *sui iuris* come se non sussistesse nella Persona dello stesso Verbo. Ma il concilio Calcedonese, in tutto concorde con quello Efesino, afferma chiaramente che le due nature del nostro Redentore convengono in una sola Persona e sussistenza e proibisce di ammettere in Cristo due individui, di maniera che accanto al Verbo sia posto un certo "uomo assunto", dotato di piena autonomia » (AAS. XLIII [1951] p. 638).

In queste autorevoli precisazioni ci pare di vedere altresì la miglior garanzia della solidità delle posizioni dottrinali, che Mons. Parente sostiene nel suo egregio lavoro.

D. BERTETTO

I. B. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae Disquisitio Positiva*, Romae, Civitas Vaticana, 1950, pp. 643.

Cl. P. Carol O. F. M. inter praecipuos Corredemptionis fautores iure meritoque recensetur. Sed de huius marialis praerogativae scientifica cognitione et positiva probatione quam maxime meritis est hoc insigni opere, quod perspicuitate sermonis, solidi-

tate doctrinae necnon copiosissima bibliographiae et fontium investigatione, inter praecipuas Mariologiae dissertationes recipi debet.

Postquam clare proposuit statum quaestionis, Auctor quaerit quid iuxta Scripturam, iuxta Traditionis documenta et iuxta ecclesiasticum magisterium, de mariali Corredemptione, scil. de cooperatione proxima et immediata B. M. Virginis ad Redemptionem obiectivam a D. N. I. Christo peractam, affirmandum sit.

Attento et longo examine peracto tum S. Scripturae (praesertim Protoevangelii, Gen. 3,15) (pp. 73-124), tum doctrinae Patrum et theologorum usque ad finem saeculi XIX (pp. 125-505), tum ecclesiastici magisterii, scilicet RR. Pontificum (a Pio IX ad Pium XII) et Episcoporum (pp. 506-619), ad has conclusiones pervenit: « Doctrina de munere corredemptivo B. Virginis prout hodie in Ecclesia proponitur, nedum divinis Scripturis adversetur, eis potius aptissime congruere dicenda est... Verbum Dei traditum quod spectat, quam plurima ex omnibus saeculis documenta diversimode testantur hodiernorum sententiam de Beata Virgine Corredemptrice, Traditionis fulmine solide roborari... A saec. XVII et deinceps celerius semper assecularum turba ubique distenditur, ita ut novissimis tandem temporibus — adversarii libenter fatentibus — iam a longe maiori theologorum copia mariale privilegium commendetur... Fidem *Ecclesiae docentis* quod attinet exploratum satis omnibus est quamplures Antistites per orbem dispersos, immo et ipsos RR. Pontifices, corredemptionem sensu proprio haud semel et quidem perspicue propugnare. Hoc solum, per se, iam ample sufficeret ad renuentium animos commovendos eorumque subtilitates speculativas paenitus enervandas. Quod si testimonio Ecclesiae docentis saeculi vigesimi tot tamque praeclara Traditionis anteaectae adiiciantur monumenta, validissimum exinde pro veritate huiusmodi sententiae conficitur argumentum. Nec mirandum profecto nonnullos Ecclesiae praelatos, eosque expectatissimos, doctrinam nostram *divinitus revelatum* exsistimare.

« Veram idcirco quoad praefatam doctrinam detegimus evolutionem... sed eodem semper sensu eademque sententia, nimirum: Beatissima Virgo Maria, Nova Eva, Christi Redemptori socia exstitit » (p. 620-621).

Hae conclusiones positive fundantur in amplissima disquisitione positiva (desideraret quis forsitan uberiores tractationem de valore corredemptorio liberi ac meritorii assensus B. Virginis in Annuntiatione) circa

Revelationis fontes et traditionis documenta, quae doctrinam de cooperatione proxima et immediata B. Virginis ad Redemptionem obiectivam tutam ac firmam reddunt contra difficultates praesertim speculativas quae adhuc moventur, quarum tamen non deest bona responsio.

Opus cl. P. Carol magnopere confert ad hoc ut etiam circa hanc maximi momenti marialem quaestionem, tota veritas et sola veritas quanto citius omnibus prorsus effulgeat.

D. BERTETTO

P. LUIGI PAZZAGLIA, O. S. M., *Il trionfo dell'Assunzione*, Torino LICE, 1951, pp. 326.

È il primo di vari volumi che usciranno per illustrare l'ammirabile vita, i privilegi incomparabili e il culto universale verso la Madre di Dio, nel riverbero della poesia italiana e straniera.

L'Autore intende così studiare sotto l'aspetto mariologico i migliori poeti di ogni secolo, per cogliere gli elementi dominanti di ciascuna epoca e documentare oggettivamente il posto della Madonna nella letteratura.

In questo splendido volume, arricchito di 24 illustrazioni di autori classici, compaiono le poesie italiane che parlano della morte, dell'anticipata resurrezione, dell'Assunzione e dell'Incoronazione di Maria SS. I vari brani sono distribuiti, ordinati e commentati secondo i vari aspetti del mistero assunzionistico. Le migliori composizioni poetiche vengono riprodotte per disteso alla fine del volume.

È facile rendersi conto della grande utilità di tale preziosa e diligente raccolta, che presenta la Vergine con le immagini della poesia e rivela alle anime e ai cuori un mondo di bellezze, che non possono non affascinare e rapire.

D. BERTETTO

P. CAROLUS BALIC, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, Romae, Academia Mariana: vol. I: *Ex aetate ante Concilium Tridentinum*, 1948, pp. 416; vol. II: *Ex aetate post Conc. Trid.*, 1950, pp. 533.

L'illustre P. Balic con questa pregevole pubblicazione ha reso un segnalato servizio

agli studi assunzionistici. Nei due volumi troviamo infatti un'amplessima raccolta di testimonianze assunzionistiche, criticamente vagliate e cronologicamente ordinate fino al secolo XX, che ci permettono di ricostruire la storia del dogma dell'Assunzione, nelle varie fasi della sua progressiva esplicitazione, fino alla solenne definizione dommatica del 1° novembre 1951.

Numerosi e accurati indici facilitano l'utilizzazione di questa preziosa miniera assunzionistica.

D. BERTETTO

P. F. CEUPPENS, O. P., *Theologia Biblica*, vol. III: *De Incarnatione*, editio altera, Taurini, Marietti, 1950, pp. VIII, 241.

Il ch.mo P. Ceuppens ha curato la seconda edizione della Teologia Biblica sull'Incarnazione, corredando le varie questioni proposte da S. Tommaso (*S. Theol.*, III, q. 1-26) con un'ampia documentazione scritturistica, criticamente vagliata e solidamente commentata secondo i criteri teologici della esegesi scientifica, con la particolare competenza che tutti gli riconoscono.

Il volume è di somma utilità per lo studio teologico ed acuisce il desiderio di avere presto anche il seguito dell'opera.

D. BERTETTO

LEONE TONDELLI, *L'Eucarestia vista da un esegeta*, edizioni Paoline, Alba 1951, pp. 96.

In questo breve scritto L. Tondelli offre un pregevole saggio della sua competenza esegetica. Egli analizza alcuni versetti dei Sinottici: « Dico a voi, non berrò da ora in questo frutto della vite sino a quel giorno quando lo berrò con voi nel regno del Padre mio » (Mt., 26, 29; cfr. luoghi paralleli: Mc., 14, 25; Lc., 22, 16-18), intesi frequentemente di un convito celeste e con buone ragioni prova che si devono interpretare interamente dell'Eucarestia: questa infatti è presentata da Gesù stesso esplicitamente come la Pasqua del Regno del Padre, perfezionamento dell'antico rito pasquale. Quindi con quelle espressioni Gesù invita i suoi al nuovo banchetto, in cui Egli berrà il vino nuovo con loro, poichè Gesù non solo è presente nell'Eucarestia come alimento della

nuova vita, ma presiede e partecipa misticamente al convito a somiglianza della prima cena eucaristica, secondo le frasi da Lui stesso usate nei luoghi citati.

Questa interpretazione eucaristica delle espressioni indicate permette al Tondelli di aggiungere notevoli rilievi ed approfondimenti circa la natura della Nuova Pasqua e le intime relazioni esistenti fra il sacrificio e il convito eucaristico.

Queste preziose pagine non possono essere trascurate da quanti studiano dal punto di vista esegetico e teologico i testi eucaristici della Sacra Scrittura ed offrono a tutti, rilievi e considerazioni particolarmente fruttuosi per una soda cultura e vita eucaristica.

D. BERTETTO

MARCOLINUS DAFFARA, O. P., *De Deo Creatore*, Taurini, Marietti, 1947, pp. XVII, 262; *De gratia Christi*, Taurini, Marietti, 1950, pp. XV, 215.

Con questi due volumi il ch.mo P. Daffara conduce a termine il suo *Cursus manualis Theologiae Dogmaticae secundum divi Thomae principia*, distribuito in cinque tomi.

Anche in queste due ultime parti della sua nobile fatica egli è stato fedele al suo impegno di presentare fedelmente il sicuro pensiero di S. Tommaso con quegli approfondimenti e complementi positivi e speculativi, richiesti dall'odierno sviluppo e progresso teologico.

I criteri pratici e il metodo seguiti nella stesura di questi due volumi corrispondono a quelli che hanno diretto la composizione dei precedenti, di cui abbiamo già espresso il nostro favorevole giudizio nelle pagine di questa rivista (cfr. « Salesianum », 1949, p. 335).

Auguriamo al nuovo Compendio una larga diffusione e utilizzazione.

D. BERTETTO

GRAZIOSO CERIANI, *Itinerario alla Teologia*, ed. La Scuola, Brescia, 1949, in 16°, pp. 212.

Con questo volumetto piccolo di mole, ma denso di contenuto, G. Ceriani dà inizio alla nuova Collana « Maestri di Teologia », destinata ai *Maiores*, ossia a tutti i Sacerdoti ed ai laici colti.

Prima di ascoltare la parola dei vari Maestri della scienza teologica ci voleva una introduzione alla teologia. Il Ceriani la offre in queste pagine con molta aderenza alla mentalità moderna e informazione bibliografica, invogliando i lettori « a conoscere e ad amare di più Gesù Cristo e Colui che l'ha mandato ».

D. BERTETTO

ANONYMUS (IGNATIUS DE CAMARGO, S. J.), *Tractatus de immortalitate B. V. Mariae*, Edidit P. CAROLUS BALIC, O. F. M., Romae, Academia Mariana, 1948, pp. XC, 284.

BEVERINI BARTHOLOMAEUS, O. M. D., *De corporali morte Deiparae*. Edidit P. CAROLUS BALIC, O. F. M., Romae, Academia Mariana, 1950, pp. XXVI, 122.

Gli accurati studi che hanno preceduto la definizione dogmatica dell'Assunzione gloriosa del corpo verginale di Maria SS. alla sede celeste, hanno pure agitato il problema se la morte di Maria SS. ne fosse il necessario presupposto e dovesse entrare nell'oggetto della definizione. I teologi non si sono trovati consenzienti intorno a tale questione e non sono mancati i sostenitori dell'immortalità di Maria SS.

Per contribuire alla soluzione di tale problema, P. Balic ha pubblicato due importanti manoscritti, nei quali viene difesa rispettivamente l'immortalità e la mortalità della Vergine. Entrambe le sentenze sono così ampiamente sviluppate e provate e riesce perciò facile al lettore rendersi conto della loro consistenza, valutarle criticamente e giungere ad un fondato giudizio di prevalenza.

Riescono veramente preziose le ampie introduzioni storico-dottrinali, l'accurato apparato critico e gli indici, dovuti alla singolare competenza e indefessa attività del ch.mo P. Balic.

D. BERTETTO

P. ANTONIUS BRAÑA ARRESE, O. F. M., *De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi xiv*, Romae, Academia Mariana, 1950, pp. IX, 176.

A cura di P. Balic abbiamo in questo volume l'edizione postuma dell'accurato studio storico positivo di P. Braña circa la dottrina

dei teologi spagnoli, che nel sec. xiv, dopo l'efficace intervento di Giovanni Duns Scotto, difendono la dottrina della Immacolata Concezione di Maria SS. L'autore ci riferisce in chiara e oggettiva sintesi il pensiero di quattro insigni teologi francescani: Pietro Tommaso, Antonio Andrea, Guglielmo Rubio e Giovanni Vitale, circa il peccato originale e la possibilità della preservazione da esso (*Pars prior*), e circa il fatto della preservazione di Maria dal peccato originale (*Pars altera*).

Il volume segna un utile contributo alla storia della controversia immacolatista, risolta l'8 dicembre 1854 con la definizione dommatica, di cui si avvicina la celebrazione centenaria.

D. BERTETTO

P. ALEXIUS MARTINELLI, O. F. M., *De Primo instanti Conceptionis B. V. Mariae disquisitio de usu rationis*, Romae, Academia Mariana, 1950, pp. X, 144.

Il ch.mo P. Martinelli ci ha dato una pregevole monografia circa il problema del modo, conscio o inconscio, con cui Maria SS. ha ricevuto il privilegio dell'Immacolata Concezione.

Nel capo primo egli espone anzitutto con completezza ed oggettività la duplice soluzione, favorevole e contraria all'uso di ragione concesso alla B. Vergine nel primo istante del suo immacolato Concepimento. Dopo di averne vagliati gli argomenti, egli rivendica alla B. Vergine l'uso di ragione nel primo istante del suo Concepimento immacolato, documentando che tale sentenza si può dire storicamente « comune » fin dal sec. xvi, e teologicamente « probabile ».

Nel secondo capo l'autore riferisce, con larga documentazione, le sentenze dei teologi circa il modo con cui l'uso della ragione fu infuso e operò nella B. Vergine fin dal primo istante della sua Concezione. Ne risultano tre opinioni, che ricorrono rispettivamente alla « scienza beata », alla scienza « per accidens infusa » ed alla scienza « per se infusa », e sono presentate rispettivamente come « probabile », « meno probabile », « più probabile ». In una opportuna appendice si tratta dell'oggetto e dell'estensione della scienza infusa in Maria nel primo istante del suo Concepimento.

Il capo terzo riporta le conseguenze che tale scienza ha apportato in Maria sia in ordine a Dio (conoscenza di Dio, amore di Dio, consacrazione a Dio), sia in ordine a se

stessa (cooperazione alla propria santificazione e merito di tale cooperazione).

Il pregevole lavoro di P. Martinelli si legge col più grande interesse e spicca per diligenza di indagine, serenità di giudizio critico e oggettività. Ci auguriamo che in una prossima edizione il ch.mo Autore offra anche una documentata esegesi di alcuni passi scritturistici (specie Lc., I, 29), che sembrano a prima vista infirmare in qualche modo le conclusioni presentate.

D. BERTETTO

LUIGI M. CANZIANI, *La Missione di Maria nella luce del dogma dell'Assunzione*, Milano, ed. Massimo, 1951, pp. 388.

Sono raccolti in questo libro vari articoli di autori diversi, che intendono illustrare la dottrina dell'Assunzione di Maria sotto l'aspetto dommatico, ascetico, liturgico e artistico. A coronamento troviamo una luminosa costellazione di 31 profili di Santi e di Beati, glorificati durante l'anno della solenne definizione dell'Assunzione, nei quali D. Canziani mette in evidenza le caratteristiche della loro devozione mariana.

Ne risulta, come afferma Mons. Giovanni Colombo nella Prefazione, « un'opera di pensiero e di amore, di studio e di edificazione, che aiuterà molti a penetrare sempre meglio il dolce mistero di Maria, e nello stesso tempo fornirà temi efficaci ed ispirazioni feconde alla predicazione mariana » (p. 6).

D. BERTETTO

E. NEUBERT, S. M., *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption*, Paris, éd. Spes, 1951, pp. 208.

L'illustre Mariologo offre un interessante studio sul progressivo sviluppo della conoscenza dei privilegi mariani. Egli presenta come principale autore di questo sviluppo il popolo cristiano, il quale considerando con visione complessiva la figura della Vergine così come appare dal Vangelo, ha gradatamente concepito e intuito, sotto la direzione dello Spirito Santo, ciò che l'amore filiale di Gesù Cristo ha fatto per la sua Madre e in che modo l'ha voluta partecipe dei suoi privilegi nella misura a lei possibile e conveniente.

Tali conquiste mariane sono infallibilmente garantite dall'unanime senso dei fedeli,

dall'insegnamento concorde del magistero ordinario e dalle decisioni del magistero straordinario.

Vari sono i fattori da Dio sapientemente ordinati per questo progressivo sviluppo delle verità mariane: la vita spirituale dei fedeli, il progresso di alcune verità presupposte alle verità mariane, le opposizioni, gli studi sistematici... Appare così anche l'apporto riservato al teologo. L'autore passa quindi a documentare questi suoi rilievi attraverso alla storia dello sviluppo del dogma assunzionistico.

L'opera del Neubert segna un utile apporto nella trattazione del delicato problema dell'omogeneo sviluppo della dottrina mariana.

D. BERTETTO

DANIEL ROPS, *I Vangeli della Vergine*, Marietti, Torino, 1949, pp. 193, XL.

Daniel Rops è conosciuto e apprezzato anche in Italia per la sua cultura e per la sua arte al servizio dei grandi valori dello spirito e della fede. In questo volume egli si propone di far conoscere la Vergine. Perciò nella prima parte tratta delle fonti scritte della dottrina mariana, dando il posto d'onore ai Vangeli canonici, riconosciuti dalla Chiesa, ma tenendo conto, con la debita discriminazione, anche degli apocrifi, nei quali si nascondono talora pagliuzze di oro di autentiche tradizioni.

Nella seconda parte sono riferiti i vari testi canonici ed apocrifi, che trattano della Madonna, unitamente ad alcuni testi patristici di maggior rilievo.

La terza parte presenta una magnifica raccolta di illustrazioni, che documentano l'infuso degli apocrifi nell'arte.

D. De Ambroggi ne ha curata l'edizione italiana, aggiungendo, con la sua ben nota competenza scritturistica, opportune note dottrinali e bibliografiche, che conferiscono grandemente ai pregi dottrinali e alla pratica utilità del volume.

D. BERTETTO

P. LORENZO DI FONZO, O. F. M. Conv., *Dieci anni di studi mariani in Italia*, (1939-49), Roma, ed. Miscellanea Francescana, 1950, pp. 46.

Siamo grati al ch.mo P. di Fonzo, che in questa accurata dissertazione offre un qua-

dro assai completo dell'attività mariologica italiana nel decennio 1939-49, ordinato sotto 3 capi: I *Dottrine mariologiche*; II *Istituti e pubblicazioni mariologiche*; III *Movimento mariano di pietà e di apostolato*.

D. BERTETTO

FRANZ MICHEL WILLAM, *Storia del Rosario*, Roma, Orbis Catholicus, 1951, pp. XVI, 221.

Il noto autore della Vita di Maria traccia in questo volume l'interessante storia del S. Rosario, dalle sue più antiche forme alle sue trasformazioni attraverso ai secoli, fino all'odierna forma e diffusione veramente cattolica.

Rodolfo Paoli ha il merito di avercene dato una magnifica versione italiana. Il libro per il suo carattere prevalentemente storico può essere letto con profitto e diletto anche da persone non ancora conquistate alla fede e riesce efficace sussidio per lo studio della storia della pietà cattolica e per l'incremento di questa pratica così importante e raccomandata di devozione mariana.

D. BERTETTO

P. RAFFAELE PAZZELLI, T. O. R., *L'Immacolata Concezione di Maria in P. Francesco Bordonì T. O. R., (1595-1671)*, Studio su manoscritti, Roma, 1951, pp. 158.

L'Autore in questa pregevole monografia espone la dottrina teologica di Francesco Bordonì (1595-1671) in favore dell'Immacolata Concezione. Egli ha potuto rintracciare nella biblioteca nazionale di Madrid due preziosi manoscritti del Bordonì (*Lilium Immaculatae Conceptionis*, e *De titulo Immaculatae restituendo Conceptioni*), i quali insieme al *Sacrum Septenarium Immaculatae Conceptionis* edito, contengono il pensiero teologico del Bordonì circa l'Immacolata Concezione.

P. Pazzelli ne fa una chiara e oggettiva sintesi, opportunamente inquadrata nell'ambiente storico e dottrinale dell'Autore studiato, offrendo così un insigne contributo allo studio del privilegio dell'Immacolata Concezione, di cui illustra un fervente e finora quasi sconosciuto difensore.

D. BERTETTO

PETER SCHINDLER, *Petrus*. Prima Edizione Italiana. Traduzione dal danese di A. Zucconi. Vicenza, Società Anonima Tipografica Editrice, 1951. In 8°, di pp. XVI-626, con 10 piante e 108 illustrazioni fuori testo. In broccia L. 2.000.

Il lettore italiano saluterà certo con piacere questo libro « un po' strano all'indole italiana » (p. VII), ma che, al dire del suo autore, vuole essere « come il primo tentativo di ricostruire quel ponte che nel 1536 fu interrotto fra Danimarca e Roma, privando noi della vera fede e della sicurezza romana, ma anche privando Roma di ogni contributo spirituale della Scandinavia » (p. VII).

Peter Schindler, attualmente residente nello storico Collegio Teutonico della Città del Vaticano, è nato a Copenaghen nel 1892, ha studiato la teologia luterana sotto l'influenza di Giovanni Joergensen; nel 1914 si è convertito, come il Maestro, al Cattolicesimo e nel 1917 è stato ordinato sacerdote. Aderendo all'intonazione fondamentale della sua vita, egli pose mano al presente lavoro, uscito originalmente in danese nel 1944, con uno scopo ben definito: « scrivere un libro su S. Pietro nel quale portare tutto ciò che, da qualsiasi fonte — anche pagana — si potesse presentare come argomento fondamentale per l'istituzione [del Pontificato Romano] » (pag. X).

Ne è risultato pertanto un'opera di vaste proporzioni divisa in sei parti, tre a carattere prevalentemente biblico e tre a carattere storico-archeologico. Studiata nella prima parte la figura dell'Apostolo Pietro, quale ci appare dai Vangeli (p. 1-138), vien messo in luce nella seconda (p. 139-230) il materiale storico lasciatici dagli Atti degli Apostoli e dalle Lettere. Nella terza poi, *Scritti e discorsi di Pietro* (pag. 231-260), l'autore, oltre a darci la linea seguita dall'Apostolo in questa sua, diciamo così, attività letteraria, ci presenta le due lettere canoniche in una sua versione originale. Nella parte quarta, *Pietro nella tradizione scritta* (pag. 261-392), fissato il concetto di tradizione e quanto noi possiamo chiedere ad essa sull'argomento, si analizzano gli elementi della tradizione conservata nei tre centri di Antiochia, Corinto e Siracusa, e si presentano, tradotte, le testimonianze pagane, patristiche ed apocriefe, rilevandone il contributo storico per l'integrazione della figura e della vita dell'Apostolo. La parte quinta — forse la più curata del lavoro, indubbiamente quella di maggior attualità — studia *Pietro nell'arte e nell'archeologia cristiana* (pag. 393-535), illustrando, in suc-

cessivi capitoli, « la tomba nel Vaticano », gli « altri ricordi di Pietro a Roma » e l'« iconografia petrina ». Una ricca e ben riuscita documentazione iconografica, costituita da 10 piante riguardanti gli scavi nelle Basiliche di S. Pietro e di S. Sebastiano (notevole la trattazione su quest'ultima!) e 102 illustrazioni fotografiche, aiuta a seguire con vero interesse l'amorosa e piana esposizione dell'autore, che rivela una buona conoscenza diretta dei luoghi e della letteratura attinente (fino al 1944!). Nella parte sesta (pag. 537-596), di complemento al lavoro, l'autore tratta dei *primi successori di Pietro* fino al 150 d. Cr., della Chiesa, al di fuori di Roma, nel suo primo secolo di vita, *degli Undici di cui Cefa fu Capo* (p. 557) e del *Primato di Pietro*. Una breve appendice sulla *Cronologia dell'età apostolica* e l'indice per sigle delle Fonti e Letteratura chiudono il volume.

Onde potere equamente giudicare dell'intrinseco valore del libro, si tenga presente che l'autore non vuole mettersi sulla scia di quei dotti che, applicando il principio « la scienza per la scienza », ci hanno prodotto « un bel numero di opere agiografiche, dotte e scientifiche secondo ogni regola accademica, ma senza nessuna utilità per la Chiesa in senso largo e alla sola gloria del dotto autore » (p. VII-VIII), ma piuttosto sulla linea dello Joergensen, del Ricciotti, dell'Holzer e del von Görres-Coudenhoven, « tentando di presentarci un libro in cui « il dotto trova tutto ciò che ragionevolmente può chiedere, ed il colto trova pane di verità e vino di bellezza per la sua anima » (p. VIII). Egli assolve a questo non facile compito con tutto l'ardore del suo spirito generoso. Lo si sente presente con la sua caratteristica personalità in ogni pagina del libro; e questa sua presenza non offende il lettore, appunto perchè sa di avere tra mano un libro volutamente « esistenziale », che gli presenta argomenti « provati su decine e decine di catecumeni » e vagliati al « controllo esistenziale in forma di quella crisi intellettuale e spirituale che ogni convertito deve subire quando, tosto o tardi, scopra la differenza fra la Chiesa ideale e la Chiesa reale » (p. X). Proprio per questo volentieri si perdonano quelle imperfezioni quasi impossibili ad evitarsi in un lavoro di così ampio respiro, come ad es. quando a p. 36, nota 46, dice: « Sia la Cabbala, la tradizione della scuola rabbinica, che il Targum, esegesi caldea del Vecchio Test. accettate, al tempo di Esdra, dalla Sinagoga, si sono occupate moltissimo delle profezie messianiche » (sic!); o quando a p. 14, di-

menticando Grov., 21, 2, invita il lettore a supporre che anche Natanaele fosse, come Filippo, di Bethsaida; o quando a p. 15, l. 17, probabilmente confonde il messianismo con l'attesa messianica. D'altra parte l'autore, pur cercando di venire incontro al dotto con le abbondanti note, apposte ad ogni capitolo, rivela pur sempre anche in queste una preoccupazione eminentemente illustrativa e quasi catechetica, pienamente aderente allo scopo prefissosi.

Nell'insieme il libro, anche se non potrà essere considerato come un fratello del « Paolo Apostolo » del Ricciotti, perchè ispirato ad altri criteri ed avvivato da differente stile, riuscirà certo gradito ai lettori italiani, che troveranno ammannita tanta ricchezza di notizie e di dottrina. Una particolare lode alla traduttrice, generalmente chiara nel suo non facile compito, ed alla S.A.T.E. di Vicenza, che ci ha dato un'edizione così curata ed elegante.

G. G. GAMBA

J. AERTNYS - C. A. DAMEN, C. SS. R., *Theologia Moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio, Doct. Ecclesiae* (Urbaniana XII), tom. I, pp. XLVIII-906; tom. II, pp. 891, Editio XVI, 1950, Taurini, Marietti.

Ad sibi efformandum perfectum iudicium de operibus institutionalibus nulla forsantutior via panditur quam ipsa schola praebeat. Illud scilicet praeliminare iudicium quo liber textus selectus est ipso usu certe absolvitur, siquidem mensura qua illo libro ad studium alliciuntur alumni ipsorumque proventus obiective determinant utrum selectus liber institutionalis intento fini respondeat necne.

Hanc considerationem iterum atque iterum mente revolvimus dum explanationi Theologiae Moralis PP. Aertnys-Damen operam dedimus. Ibi enim non modo genuinam doctrinam S. Alfonsi apte ordinateque alumniis propositam invenire fas est, sed et structura atque perfectione totius tractationis alumnos ad rectum habitum mentalem sibimetipsis comparandum methodice duci fatendum est. Pro unoquoque sane argumento, post traditas congruas notiones, principia quae totam regunt materiam clara perspicuitate proposita, aptis rationibus demonstrantur, ita ut dein tutius ac facilius ad necessarias applicationes iter pateat.

Huic fondamentali proposito didactico

quem in suo exarando opere ut sequendam rationem habuit P. Aertnys — curandi nempe iuxta S. Augustini monitum, « non quanta eloquentia (doceret), sed quanta evidentia » — haud minori sollertia satisfecit Cl. mus P. Damen, qui post obitum Confratris (1915), praeclari operis octo curavit editiones, validis inductis innovationibus, scilicet tum diligentissima citatione actorum S. Sedis, tum plurium quaestionum nova expositione aut congruis additamentis perfecta priore tractatione, tum denique ipsius typographici apparatus commodiore obtenta praesentatione.

Decimae sextae autem editioni praecipuum meritum affert recentiorum actorum S. Sedis ordinata insertio, quod ut apte ac complete perficeretur fere in centum locis operis istiusmodi documentorum congrua memoria facta est, sed et pari laude commendari debet adhibita diligentia in nonnullis quaestionibus noviter pertractandis ut v. gr. elucet in quaestionibus de bello moderno, de impedimento impotentiae, de inseminatione artificiali, etc. Insuper elenchus bibliographicus ad novissima opera ex ordine colligenda optime renovatus est.

Caeterum, quod modo brevi triennii spatii decima quinta editio exhausta sit, momentum ac bonitatem huius operis luculenter probat.

AEMILIUS FOGLIASSO

P. GLORIEUX, *Introduzione allo studio del Domma*, Edizioni Paoline, Alba 1951, pp. 308, L. 900.

Pio XII nella esortazione « *Menti Nostrae* », rivolta il 23 sett. 1950 a tutto il Clero Cattolico, sulla santità della vita sacerdotale, inculca di non sospendere gli studi sacri, onde trarne alimento di vita interiore e di fruttuoso apostolato.

Il presente volume di Paolo Glorieux, Rettore dell'Istituto Cattolico di Lilla, è particolarmente atto allo scopo indicato dal S. Padre.

In esso infatti si trova, a servizio specialmente del giovane clero, una vitale ed affascinante sintesi del Domma Cattolico, che mentre offre un panorama generale del pensiero rivelato, particolarmente utile dopo lo studio prevalentemente analitico fatto in Seminario, serve pure mirabilmente per avviare ogni sacerdote ad approfondire i singoli punti del Domma, traendone così sostanzioso alimento di vita interiore, e ab-

bondante materia per l'apostolato magistrale, secondo le esigenze della catechesi del nostro tempo.

Per questo, il volume, tradotto in italiano adattato e aggiornato nella bibliografia, viene dalla Società S. Paolo presentato in smagliante edizione al Clero italiano.

La pregevole opera del Glorieux risponde pure, nel miglior modo, alle nobili esigenze dei Laici, che intendono approfondire la loro cultura religiosa per meglio vivere, irradiare e difendere la propria Fede.

D. B.



Can. LUIGI LARDONE, *Ai Sacerdoti*, 2 voll. p. 188, 190. Quaderni di predicazione, serie 1951, Colle D. Bosco, Asti.

L'Autore ha condensato in questi due volumi i tesori della sua lunga e fruttuosa pratica pastorale, offrendo ai Sacerdoti una serie di discorsi per Esercizi Spirituali al Clero.

Il primo volume contiene le Meditazioni e il secondo le Istruzioni. Vi troviamo svolti i principali argomenti riferentisi alla santificazione personale del Sacerdote ed all'esercizio del suo ministero di santificazione.

La dottrina, soda e abbondante, è attinta dai migliori maestri della vita spirituale e proposta con fine senso di praticità, che rivela una larga conoscenza e pratica del ministero sacerdotale.

I due volumi sono quindi un ottimo sussidio per coloro che devono attendere alla predicazione di Esercizi al Clero, e riescono pure un prezioso *Vademecum* per lettura personale.

D. BERTETTO



SOFIA VANNI-ROVIGHI, *Elementi di Filosofia - Metafisica dell'uomo*, Marzorati, Milano, 1950.

È un volumetto di 250 pp.; 125 contengono temi di psicologia razionale; le altre, di etica generale. Di questo lavoro si può domandare se sia un corso elementare di filosofia o una serie di meditazioni personali. Non vi si trovano la asciuttezza del testo didattico, nè le formule prettamente scolastiche nè le definizioni in serie, nè gli argomenti numerati, ecc. Insieme alla sobria terminologia classica si sente tutto

il vocabolario contemporaneo e un procedere arioso e giovanile che rende molto simpatica la materia.

Certi punti sono svolti con ampiezza e vera compiacenza, per es. la conoscenza (capo primo); la percezione (capo secondo); il processo della conoscenza intellettuale (capo terzo). Altri invece sono più brevi, come la risposta al problema della libertà, della spiritualità dell'anima, della sua immortalità. Si vorrebbe trovare anche per questi punti uno svolgimento più adeguato alla loro importanza per le convinzioni fondamentali della vita.

Il maestro che si impegnasse a far capire e gustare il contenuto di queste pagine ad allievi delle scuole secondarie, dovrebbe lavorare non poco, perchè alcuni capitoli suppongono penetrazione e senso critico non comuni in giovani principianti. Uno dei pregi migliori del trattatello è lo spirito tomista che lo permea da capo a fondo. S. Tommaso vi è citato abbondantemente nel suo latino così limpido, e commentato in linguaggio moderno e vivo. La devozione dell'A. per il grande maestro non le ha però impedito di intitolare questi studi « metafisica dell'uomo ». Per l'Aquinate è metafisica lo studio *entis in communi*, cioè dei fondamenti ontologici di *ogni realtà*. Per ciò, secondo lui, non si potrebbe parlare di una *metafisica dell'uomo*, perchè sarebbe la stessa di tutti gli altri esseri della natura visibile. E Suárez che vuole incluso nella metafisica anche lo studio filosofico delle realtà *particolari*.

Alcune altre cosette qua e là sembrano richiedere qualche precisazione. A p. 55, p. es. per spiegare l'intimità del conoscere è detto: « Il conoscere non è una cosa che si sovrapponga all'oggetto conosciuto; non è neppure una attività produttrice; è un puro aver presente; quindi la facoltà di conoscere non è in sè nulla se non questa presenza dell'altro ». Per eliminare il concetto di conoscere secondo gli idealisti, non va male; ma dette affermazioni di *per sè* non sono affatto chiare. Conoscere è qualche cosa d'attivo nel soggetto conoscente; per mezzo del conoscere l'oggetto conosciuto si fa presente a noi, questo si capisce; ma non si comprende come la facoltà di conoscere non sia nulla in sè. Nella p. 69 è detto; studiando l'occulto processo della universalizzazione: « L'universalizzare... è una attività previa al conoscere e per ciò deve far capo a una facoltà di ordine intellettuale, distinta, ecc. ». È vero che qui siamo affacciati a un gran mistero; ma l'affermare che l'astrazione dei caratteri co-

muni di un oggetto dai suoi caratteri individuanti è processo di una facoltà che *nulla conosce* e che opera prima dell'intelletto conoscente, non pare chiarisca il *busillis*. Noi preferiamo dire che l'intelletto conosce astraendo o *astrae* conoscendo, senza pretendere di spiegare alcunché. Se questi studi vogliono essere divulgazione del pensiero filosofico, ci sembrano troppo complessi i punti di pag. 90 coi quali si vorrebbe illuminare il problema molto severo della conciliazione tra prescienza divina e libertà umana. Vi si riportano nientemeno che le più alte speculazioni di S. Tommaso al riguardo. Invece, risultano meno stringenti le considerazioni di p. 111 e 112 che vorrebbero provare la spiritualità dell'anima nostra. Nella Sommatoria trattazione della immortalità non ci pare precisa la stessa definizione di immortalità. Essa è così espressa alla pag. 119: « Per dimostrare che l'anima umana è immortale, ossia che di fatto non perirà, bisogna prima dimostrare che è incorruttibile, ossia che ha capacità di non morire. Domandiamoci dunque se essa è corruttibile o incorruttibile ». Noi pensiamo che non basta la incorruttibilità di qualche cosa per dedurne *ipso facto* la sua immortalità. L'immortalità rinchiude l'idea positiva di *vita che continua sempre in atto*. Quindi, secondo noi, bisogna dimostrare che la nostra anima, dopo la morte, non solo di fatto non perirà, ma realmente *vivrà per sempre*. Quest'ultimo punto è più esigente che non la dimostrazione della incorruttibilità.

Circa la parte morale. Vi sono esposti temi generali (che cosa è filosofia morale, e suoi fondamenti; legge morale; vita morale, fine ultimo, ecc.). In questa sezione del volume, più che nella precedente, ogni capitolo appare come meditazione su un punto dato. Non si bada a portare il lettore da nozioni più ovvie a quelle più profonde. Si salta subito *in medias res* in modo ampio e complesso, sì che persone non iniziate difficilmente ne potrebbero gustare il contenuto.

Vi sono delle pagine interessantissime, per es. la 145, dove l'A. dimostra che la filosofia tomista riconosce « ciò che ci può essere di vero nell'utilitarismo, e cioè che il raggiungimento della perfezione deve portar con sé anche il godimento. Che cos'è infatti il piacere e la gioia se non la risonanza soggettiva, sentimentale, di una perfezione oggettiva raggiunta? ». Per dare maggior calore a certe affermazioni è citata qua e là anche la S. Scrittura come conferma o spiegazione dei principi morali. A

p. 159 è riportato (del resto tutti i testi del genere fanno lo stesso) il noto principio generale: *bonum est faciendum, malum vitandum*. Sembra evidente nelle sue due parti, ma non è così. La seconda parte è sicurissima; ogni cosa illecita è proibita, immorale; giustissimo; ma non ogni cosa buona e lecita è obbligatoria. Vi sono tante azioni buone che rimangono a nostra scelta. Se si spiegasse subito che *è da compiersi* ogni cosa buona comandata o necessaria *pel raggiungimento del nostro fine*, il suesposto principio sarebbe molto più chiaro.

A p. 178 è detto: « le leggi non giuste non obbligano in coscienza, se non forse, per evitare uno scandalo o una perturbazione dell'ordine pubblico, per evitare il quale l'uomo deve rinunciare anche al suo diritto, secondo S. Matteo » (V, 40-41): « Se uno ti costringerà per un miglio, va con lui per altri due; e a chi ti porterà via la tunica dà anche il mantello ». Dubitiamo molto che le parole citate dal Vangelo abbiano il senso qui loro attribuito.

A p. 178 è detto: « le leggi non giuste l'atto compiuto per una ignoranza invincibile ». Certamente qui per *volontario e libero* bisogna intendere « riveste responsabilità morale ». Però il senso del termine non è quello. Se Tizio, in giorno di venerdì, si mangia una bella bistecca di manzo, perfettamente dimentico dell'obbligo della astinenza dalle carni, certo non pecca, appunto perchè è sotto ignoranza invincibile; ma il suo atto è evidentemente volontario, e libero, nonostante l'inavvertenza alla legge dell'astinenza.

A p. 182: « L'atto compiuto per un impulso sensibile antecedente, è volontario e libero ». Quando l'impulso fosse così forte o improvviso da accecare l'avvertenza della mente, o da sorprendere la vigilanza della volontà, allora l'atto non è più nè libero nè volontario. Es. una bestemmia pronunciata in un improvviso eccesso di ira travolgente.

A p. 208 si tocca la scottante questione della relazione tra il bene comune della società civile e il bene del singolo cittadino. Si domanda: « il bene dell'individuo deve essere sacrificato al bene comune? dentro che limiti? ». Ci pare che la risposta non sia nè chiara nè esauriente. Sappiamo bene che la soluzione del problema si può esprimere così: bisogna distinguere bene nella persona umana i fini temporali dai fini eterni, e perciò gli interessi temporali dagli eterni. — Evidentemente i fini temporali, in qualunque condizione debbono essere subordinati agli eterni. — Trattan-

dosi della relazioni colla società civile si deve dire che, considerati i fini temporali dell'individuo, rispetto ad essi, l'individuo è subordinato ai fini della società. Per ciò, in questo ambito, se la società ha grave bisogno può esigere ed imporre all'individuo che sacrifichi i suoi beni o interessi temporali per il bene della collettività. Però, considerati i fini e gli interessi eterni o spirituali dell'individuo, la società, per questo lato o aspetto, non ha alcun diritto di esigere dall'individuo il sacrificio di beni spirituali (v. Pro XI, *Divini Redemptoris*, n. 30).

Pagine piene di luce e di effetto sono nel capo sesto dove si tratta della gerarchia dei valori della vita; e nel capo ottavo ove si parla del fine ultimo dell'uomo. Nel primo, parlando dell'arte, è detto: « il fine dell'arte è la perfezione dell'opera d'arte, e un'opera può essere fatta a regola d'arte e quindi esser perfetta nel suo genere indipendentemente dalle leggi morali: ma l'uomo non può volere e fare un'opera che distolga sé od altri dal suo fine di uomo e quindi non può fare un'opera d'arte la cui esecuzione o contemplazione distolga dal fine morale » (p. 201). Nel capo ottavo poi (pag. 219) si afferma e si chiarisce con S. Tommaso che fine ultimo dello spirito umano è la contemplazione. Punti veramente luminosi!

VALENTINO PANZARASA



ROMANO GUARDINI, *I Novissimi*, Trad. di R. Forni, Milano, Vita e Pensiero, 1951, p. 85. L. 500.

Questo scritto, dal titolo originale — « *Die letzten Dinge* »: *Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit* (1949, Werkbund-Verlag, Würzburg, Abteilung die Burg, — conchiude un tritico che ha come precedenti: — « *Der Herr* », *Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (1940, Werkbund-Verlag, Würzburg, Abteilung die Burg; tradotto in italiano col titolo: *Il Signore*, Milano, Vita e Pensiero, 1949; — e poi: — « *Besinnung vor der Feier der hl. Messe* » (1949, Fränkische Gesellschafts-druckerei, Würzburg; tradotto in italiano col titolo *Il testamento di Gesù*, Milano, Vita e Pensiero, 1950).

Non si pensi al tradizionale trattato teologico *De Novissimis*, e neppure a una espo-

sizione completa della dottrina cattolica sull'argomento. « Questo studio non poteva prendere in esame il tutto, ma unicamente le linee generali, vale a dire il rapporto tra la dottrina rivelata, che è al disopra del tempo, e la nostra posizione spirituale » (*Prefazione*). Il ch.mo Autore è quindi guidato da una preoccupazione teologica insieme ed apologetica di fronte al mondo culturale, intellettuale contemporaneo: « L'escatologia cristiana parla di cose che sono, in parte almeno, molto remote dall'animo contemporaneo » (*Prefazione*); e per questo ne presenta « alcuni punti di vista sotto i quali l'oggetto si fa più chiaro ed intelligibile » (*Prefazione*).

Gli argomenti sono trattati con grande acutezza, e sono presentati sotto aspetti che mancano ordinariamente nei trattati teologici, e che sono utilissimi non solo per presentare la dottrina cristiana al mondo contemporaneo, ma anche per penetrare in essa più profondamente. Per questo la lettura del libro tornerà di vantaggio anche a chi si occupa solo di studi strettamente teologici.

I limiti dello studio, voluti dall'Autore, possono essere motivo sufficiente a spiegare l'assenza completa dei dati della Tradizione sugli argomenti trattati. Ma di un'altra omissione, che risalta subito dal sottotitolo tedesco, che anche l'edizione italiana avrebbe fatto meglio a conservare, per non far dire al titolo più di quel che il libro contiene, non si riesce a comprendere il motivo: non parla affatto dell'inferno. Eppure è una delle ultime cose dell'uomo, e, almeno quanto le altre esposte, ha bisogno anche questa di essere chiarita e difesa nel mondo contemporaneo. Non si capisce perché solo questa « ultima cosa » sia stata omessa.

Forse si può anche aggiungere che la trattazione della resurrezione potrebbe far sorgere difficoltà sulla retribuzione immediata delle anime, e quindi sarebbe stato opportuno almeno un accenno in proposito.

Rimane infine da segnalare qualche rara oscurità di pensiero, dovuta a troppa concisione, e qualche espressione meno esatta: p. 23, lin. 10-11; p. 26, lin. 33-34; p. 33, lin. 12-13, 34-35; p. 42, lin. 34-36; p. 79 ultima lin.; p. 80, lin. 1-7.

La traduzione è generalmente limpida e scorrevole; da notare però l'espressione dura a p. 30 lin. 30, e i termini poco felici « pesantore » a pag. 44, lin. 28, e « clami » a p. 60, lin. 16.

La presentazione tipografica è degna delle tradizioni della benemerita Casa Editrice. Però un formato più ridotto renderebbe il

volume più maneggevole, e quindi più accessibile.

Le persone che in Italia si interessano seriamente ai problemi della religione e della fede devono essere grate all'egregio Traduttore e alla Casa Editrice, per aver voluto mettere alla portata del pubblico italiano questa preziosa monografia dell'illustre professore e teologo tedesco.

M. BRUSSU



ARTURO BECCARI, *Il pensiero politico classico*, Milano, Vita e Pensiero, 1949, pagine 223.

Arturo Beccari, noto cultore delle dottrine politiche del pensiero antico, aggiunge ai precedenti, un nuovo studio per una più vasta conoscenza della filosofia politica antica « collo scopo preciso di rendere sempre più comprensibile il pensiero politico moderno » (p. VII). I frequenti richiami alle presenti condizioni politiche (p. 75-93-111-126) rendono davvero istruttivo il raffronto tra le soluzioni classiche del pensiero antico e le formidabili incognite che le teorie moderne hanno creato nel campo dell'attuale situazione politica.

Dopo una introduzione riassuntiva, (una parte di p. 8-9 si ritrova indebitamente a p. 158) l'autore distribuisce la sua indagine in 23 capitoli iniziandola con le prime formulazioni politiche della Ionia del secolo VI av. Cr.; e dopo aver lumeggiato il pensiero dei grandi filosofi — Socrate, Platone, Aristotele — si rivolge alla romanità: Cicerone, Seneca, Livio, Tacito, Marco Aurelio ed i più famosi giuristi romani, per trarne considerazioni e teorie nuove. Al lettore riesce quanto mai nuova e piacevole questa rivalutazione della romanità; abituati come si è alle note teorizzazioni di Platone e Aristotele, l'esperienza politica romana, dettata da un respiro politico più ampio che l'angusto miraggio di una *polis* e da una aderenza più concreta ai problemi della politica, ci appare come assai originale e più ricca di contenuto. Perché tutto questo prezioso apporto romanistico entrasse nel quadro generale del lavoro, l'autore non ha creduto opportuno né definire il concetto di « politica » né il concetto di « classico », in modo da condurre liberamente il lettore dal piano puramente storico, a quello economico e di qui a quello politico e trarre considerazioni più sicure e convincenti. In questa prospettiva l'autore esamina il settore greco e quello romano, lumeggiandoli con frequen-

ti richiami sociologici, morali, storici, quali cornici necessarie per lo svolgimento del suo lavoro.

Lo studio della politica propriamente detta, comprende (specie nei teorici più insigni come Platone ed Aristotele): 1° — Forme di Stato. 2° — Origine ed estensione dei poteri di Stato. 3° — Soggetto attivo del potere. 4° — Fine dello Stato. Il pregio del lavoro è dato da una sapiente concatenazione delle cause che nello sviluppo storico determinano lo svolgimento delle varie dottrine politiche: assistiamo così non ad una monotona cucitura di teorie (spesso disperate se non opposte), ma ad una unificazione organica di tutti gli elementi dottrinali affioranti nel decorso di un millennio.

Può essere discutibile il concetto di diritto naturale (pp. 189-219), il concetto di sovranità nella filosofia politica greco-romana (*passim*), il salto da Aristotele a Macchiavelli (con esclusione di un Dante e Marsilio da Padova, ecc.) (p. 161); discutibile l'asserire che al « fondo di tutte le rivoluzioni c'è un motivo economico » (p. 150); ma in complesso il lavoro ci sembra riuscito sia nella sostanza, come negli intenti del suo autore. La perenne verità delle intuizioni aristoteliche (ad es.: μάλλον γάρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ἡμελίσσειν ἢ τὰς οὐσίας [Pol. 489-90]; « Per sopprimere lo spirito rivoluzionario conviene più frenare le passioni che livellare i beni naturali »), le acute osservazioni circa la politica di Aristotele (« il passaggio dallo Stato al governo era compiuto dallo Stagirita attraverso l'azione... Per Aristotele... la *polis* è soltanto i cittadini, mentre il governo è la « taxis », l'ordine stabilito fra loro », pp. 124-125) e la originale esposizione della saggezza della politica romana avvinceranno il lettore anche meno preparato agli ardui problemi della filosofia politica, e raccomanderà la meditazione e la diffusione di questo lavoro davvero riuscito e encomiabile.

D. COMPOSTA



MARIO OCCHIANA, *I sensi non sbagliano mai*, Torino, Berruti, 1951, pp. 94.

Questo agile volumetto è il primo di una serie che deve stabilire *Le naturali leggi del conoscere*, con scopo altamente divulgativo, trattandosi di problemi che non interessano soltanto il filosofo di professione, ma anche qualunque uomo di pensiero.

In questo primo saggio si tratta della conoscenza dei sensi che, secondo l'autore,

sono il primo e fondamentale mezzo di conoscenza. Il che è certamente vero se ci si pone da un punto di vista genetico e psicologico; ma si può dubitare se, gnoseologicamente, convenga cominciare proprio dai sensi che, tra i mezzi di conoscenza, sono i più soggetti a discussione, per superare lo scetticismo, il relativismo, l'idealismo... Noi siamo d'accordo coll'autore nelle conclusioni riguardanti l'oggettività e l'immediatezza della conoscenza sensibile, però ci sembra che dal punto di vista critico convenga stabilire anzitutto il valore della conoscenza dell'essere (partendo da qualunque esperienza, interna o esterna poco importa, perchè ogni esperienza è esperienza dell'essere) e giudicare quindi della conoscenza sensibile alla luce della conoscenza dell'essere; ciò importa che la esperienza sensibile possa venir considerata semplicemente come *esperienza* (e per tanto gode di un valore assoluto), o precisamente come *esperienza sensibile* e in quanto ci serve a conoscere determinatamente la natura e le leggi del mondo corporeo (e allora è ancora oggettiva, ma questa oggettività non è più assoluta come nel primo caso, cioè come per la conoscenza dell'essere, perchè appare condizionata dalla nostra struttura fisiologica e psicologica, come del resto l'Occhiena mette bene in luce).

Quanto al metodo, piace l'inserire che fa l'autore la sua ricerca nella propria esperienza vitale (certe pagine sono proprio autobiografiche); non vediamo invece egualmente bene il mescolare le considerazioni filosofiche con quelli che sono puri dati scientifici di fisiologia e di psicologia sperimentale, non perchè non sia lecito al filosofo il riferirsi — a titolo di illustrazione o di conferma — alle conclusioni, debitamente accertate, della scienza, ma perchè nella misura e nella forma in cui viene fatto, può far pensare che l'autore lo ritenga necessario per la *concretezza* del suo discorso, quasi che il filosofo puro debba proprio, come voleva Aristofane, vivere nelle nuvole!

VINCENZO MIANO

S. SCIMÈ, *Problemi dell'essere*, Padova, Cedam, 1949, pp. 138.

Convinto che la perennità della metafisica dell'essere — l'unica possibile metafisica — non vuole dire chiusura e staticità e che perciò l'esperienza di secoli di speculazione immanentistica debba necessariamente arricchirla e stimolarla verso un possesso

sempre più pieno dell'inesauribile verità, il P. Scimè vuole impostare alcuni dei problemi basilari della filosofia dell'essere come si presentano oggi allo studioso.

Il primo problema è quello di monismo e dualismo. L'autore considera lo sviluppo della problematica fino al sorgere del pensiero cristiano: il pensiero va dall'uno (monismo) all'altro polo, senza che mai l'uno riesca ad eliminare completamente l'altro. La forma più rigorosa di monismo si ha in Parmenide, che però ammette un dualismo gnoseologico; la forma più perfetta di dualismo in Aristotele che sente l'esigenza di saldare la contingenza all'assoluto della Causa prima, del motore immobile. Ma tale saldatura e la conciliazione delle due imperiose esigenze del reale non si ha che col concetto di creazione proprio del pensiero cristiano.

Il secondo problema è quello di essere assoluto e relativo, cioè come si deve concepire l'assoluto e quale il suo rapporto col relativo: la filosofia greca, specialmente Parmenide, Platone, Plotino, elaborano in gran parte il concetto dell'assoluto, ma o cadendo nel monismo o negando la trascendenza; « Aristotele ha fatto un vigoroso passo avanti in confronto del monismo, ma non ne ha fatti troppi nel liberarsi dal rigido naturalismo greco per potere arrivare a una vera conoscenza di quelli che sono essenzialmente i diritti dell'assoluto, specificando gli attributi che per necessità di cose gli debbono essere propri. La filosofia cristiana ha accettato il dualismo essenziale e la metafisica che l'inquadra, ma insieme per precisare la natura dell'Assoluto, è ricorsa molto di più al Platonismo e al Neoplatonismo alessandrino » (p. 38). Oltre al concetto di Assoluto si deve elaborare filosoficamente il concetto di creazione, senza del quale è impossibile risolvere il problema di essere assoluto e relativo (1).

Segue il problema del divenire. Anche qui lo Scimè insiste nel far vedere che il problema è insolubile se non è superato efficacemente il monismo; anche la teoria ari-

(1) La nota a p. 51 suona curiosa: Leone XIII nel 1879 (quale enciclica?) toglieva dall'elenco delle verità che si possono dimostrare colla ragione: « *Mundus procedit ex nihilo sui et subiecti* ». Forse manca un *non* (che *non* si possono dimostrare), perchè altrimenti andrebbe contro le affermazioni dell'autore; ma anche così non si riesce a capire di quale elenco di proposizioni si possa parlare.

stotelica dell'atto e della potenza a nulla varrebbe « se non fosse possibile l'atto creativo dell'Assoluto, se prima non fosse l'essere atto, perfezione infinita e indiveniente » (p. 74). La contingenza radicale dell'essere finito (noi non parleremmo però di divenire nel caso della creazione come si fa a p. 73: la creazione non è un divenire, se si vuol dare un senso preciso a questo termine) suppone la dottrina della creazione. Ci piace ancora rilevare per ragione di un intimo consenso quanto l'autore scrive a proposito della dipendenza della speculazione cristiana dal Platonismo e dall'Aristotelismo: « Ma il pensiero cristiano non può essere nè platonico nè aristotelico perchè è una rivelazione, che utilizza un sistema in quanto può essere più o meno atto a inquadrare quella rivelazione che deve necessariamente avere un altissimo contenuto metafisico » (p. 67).

L'ultimo, fondamentale, problema è quello del rapporto tra essere reale ed essere ideale; ed anche qui è necessario salvare la dualità senza scindere l'unità del conoscere. Il problema si complica coll'altra coppia di senso ed intelletto, esperienza ed a priori, empirismo e razionalismo. La sintesi rispettosa di tutti gli elementi del problema si ha nel tomismo in cui nell'immediatezza del conoscere — l'autore insiste giustamente su questo carattere essenziale del conoscere — si salva l'immanenza ed insieme la trascendenza del conoscere, per cui l'essere ideale non diventa copia, sostituto, dell'essere, ma è l'essere stesso diventato immanente al pensiero, che è esso stesso essere; pensiero che trascende l'esperienza perchè sia l'essere che ci dà l'esperienza, come il pensiero che lo trasfigura, partecipano all'Assoluto, che è perfetta identità di essere e pensiero.

In conclusione il problema fondamentale è quello di monismo-dualismo: solo nel dualismo si salva l'essere e la sua ricchezza interiore, ma in un dualismo che si radica in definitiva in un monismo dell'Essere Assoluto ed Infinito che spiega ogni altro essere e conoscere. Senza dubbio i problemi dell'essere sono sempre attuali e vivi, ma alla fine del volume si resta un po' delusi, in quanto l'introduzione lasciava sperare che fossero sfruttate le lezioni che ci vengono dal pensiero moderno, come si fa per quello antico, mentre per quello non vi sono che brevissimi richiami; ma anche così, e non ostante qualche ripetizione di motivi, il volume assolve il compito di presentare in maniera palpitante le grandi linee della metafisica classica.

VINCENZO MIANO

ALBINO LUCIANI, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini, Esposizione e critica*, Belluno, 1950, pp. 114.

Si tratta, crediamo, di uno studio condotto originariamente come tesi di laurea in teologia presso la Pont. Univ. Gregoriana. Vi si riprende con ampiezza d'informazione e con serrata discussione, la questione dell'origine dell'anima secondo Rosmini. Dopo una introduzione che passa in rassegna gli studi antecedenti sull'argomento, sia in pro che contro la teoria rosminiana, l'autore viene alla esposizione dei presupposti storici e filosofici, del nucleo stesso del sistema e delle prove su cui si regge, e quindi ne intraprende l'esame sia dalla parte storica che teologica e filosofica.

Le conclusioni a cui il Luciani arriva sono che il Rosmini non si può dire in alcun modo *creazionista*, ma neppure *traducianista*, perchè non ammette che l'anima sensitiva del nuovo uomo sia parte di quella dei genitori, ma solo moltiplicata da questa; il Rosmini si deve ritenere piuttosto un *preesistenzialista*, in un senso molto affine a quello di Leibnitz. Inoltre per il Rosmini l'anima — sensitiva — così derivata da quella dei genitori viene resa intellettiva dall'ente ideale che la illumina. I fondamenti su cui egli appoggia il suo sistema sono dogmatici, scientifici e filosofici.

E quanto ai primi il Rosmini era convinto che i Padri (occidentali), S. Tommaso e i teologi avessero lasciato la questione aperta riguardo al traducianesimo (spirituale) o al creazionismo e che la S. Scrittura favorisse la sua spiegazione, da lui giudicata come l'unica soddisfacente della trasmissione del peccato originale. Il fondamento scientifico, molto labile in verità, sarebbe dato dalla teoria (o meglio opinione) di alcuni scienziati del '600 e '700 sulla formazione del nuovo individuo nell'ovulo materno, o nel seme paterno o in ambedue. Il fondamento filosofico viene costituito dalla teoria del *sentimento fondamentale* e dell'ente ideale, essenziali al sistema rosminiano.

Ci pare che il Luciani sia ben riuscito a mettere in luce la debolezza dell'argomento rosminiano tratto dalla tradizione patristica (per il quale rileva la poca originalità e criticità del Rosmini) e dalla Scrittura, e in genere come dal punto di vista teologico la teoria rosminiana non si sostenga e sia stata giustamente censurata. Dal punto di vista filosofico invece non ci pare che il lavoro del Luciani porti molta luce sulle due teorie fondamentali del Rosmini: il suo esame si li-

mita a rilevare l'oscurità e a controbattere le difficoltà mosse dal Rosmini alla soluzione scolastica.

VINCENZO MIANO



A. EHL, *Direction spirituelle des religieuses*, adapté de l'allemand par J. Creusen S. J. L'Edition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris 1948², pp. 365.

La prima edizione di questa opera sulla « Schwesternseelsorge » (Cura d'anime delle Suore) è del 1923; la seconda, del 1925. Pare un segno palese del suo valore, considerando specialmente il suo ristretto indirizzo, ma insieme manifesta la difficoltà di farne una pura e semplice traduzione specialmente riguardo alla parte giuridica.

Perciò il R.do P. J. Creusen, direttore della « Revue des Communautés Religieuses », con la competenza che tutti gli riconoscono, ha preferito presentare l'opera al pubblico di lingua francese avvertendo, con semplicità e correttezza, che l'opera « fu interamente riveduta e spesso riordinata (*remaniée*) ». Nella prefazione a questa seconda edizione ci dice anzi che l'autore stesso A. Ehl, impedito di rifondere l'opera, gentilmente passò al P. Creusen « due nuovi capitoli », che sono quindi una primizia nella nuova edizione francese. Questo significa che da ambedue le parti, il lavoro fu eseguito con diligenza e costante preoccupazione del bene spirituale delle *Virgines Christi*.

Porzione eletta del « mistico gregge », la cura di queste anime privilegiate richiede una precisa conoscenza della teologia pastorale, del diritto canonico, della teologia ascetica e mistica ed esige insieme, con una prudente esperienza delle anime, una virile soavità nel trattare con loro.

Dire che tutto questo si ritrova nell'opera presente su la « Direzione spirituale delle Religiose », forse è dire poco, perchè la « Schwesternseelsorge » che, volere o no, sta alla base di questo « adattamento », oltre alla ricchezza delle sue sempre precise e prudenti informazioni giuridiche, possiede una particolare forza di penetrazione in profondità: così sembra assicurata la « direzione spirituale » verso la perfezione della carità.

L'opera si sviluppa in sei parti. Dopo una breve introduzione, nella I p. si tratta dei *Principi fondamentali* che il « direttore spirituale » deve sempre tenere presenti per

esercitare il suo ufficio presso anime che tendono alla perfezione della carità nella vita religiosa.

I principali mezzi della direzione spirituale formano l'oggetto della II p. e vi si parla della istruzione religiosa, della Messa, della Comunione, della Confessione, notando accuratamente ogni volta il dispositivo giuridico corrispondente.

Si può dire che la III p. su la direzione spirituale di determinate categorie di Religiose costituisce il piatto forte di tutta la trattazione e rappresenta un classico *speculum religiosarum*: la penetrazione psicologica, la prudenza pastorale, la destrezza pratica danno allo studio di ogni singola categoria un valore eccezionale.

Anche quando con una certa illuminata larghezza si riconosce la possibilità di giudicare diversamente alcuni fatti, specialmente trattando di « religiose favorite da grazie mistiche » (p. 212-221; già prima: a p. 43 con riferimento a Murz, *Christliche Aszetik*; p. 44 n. 1: dove si inizia la nota bibliografica col « magnifico trattato di S. Tommaso d'A. sulla *Perfezione della vita spirituale* » che « in questa materia, nulla può sostituire »), è facile notare la prudenziale linea di condotta pratica che, senza diffidare dello Spirito Santo, è vigilantissimamente tracciata così da evitare sempre le illusioni dello spirito proprio cioè dell'orgoglio mistico che è il più pericoloso.

Sembra che l'avere accentuato i favori mistici nel senso delle grazie *gratis datae* abbia un po' ristretto l'ampio e luminoso orizzonte della vita interiore. Forse, lasciando ai teologi delle diverse scuole la discussione teorica di questi aspetti dell'esperienza religiosa, si poteva fare almeno sentire che « la simpatia per divine realtà » dà alla vita interiore della religiosa anche di vita attiva, un suo proprio valore contemplativo che, mentre feconda l'azione, mantiene lo spirito aderente alla divina Sorgente della Carità.

Quando gli occhi dello spirito incontrano gli occhi del Maestro interiore, la contemplazione e l'azione formano la più armoniosa sintesi di vita. E per questo non c'è bisogno nè di chiudersi nel limite della ascetica nè di perdersi nei meandri delle eccezionali manifestazioni carismatiche che formano il privilegio di pochissime anime.

Ci siamo permessi questa modesta osservazione, perchè ci è sembrato che, pur mantenendo la prudenziale linea di condotta tracciata, si possa dare maggiore tra-

speranza alle anime che per interiore crescita vengono a trovarsi in più intima armonia con l'Anima Santissima di Gesù Cristo.

E forse in questa corrispondenza armoniosa di anime sta il segreto per superare almeno alcune di quelle difficoltà etiche e anche psicologiche che rendono tanto delicato il ministero della spirituale direzione delle Religiose... scrupolose, isteriche, sentimentali, dubbiose, tiepide, malate, smaniose di cambiamenti, ecc. ecc., che sono diverse, anche se disuguali, condizioni concrete della « mente sdruciolevole » propria della donna, secondo S. Ambrogio.

La IV p. tratta della *direzione spirituale delle religiose che abbandonano o hanno abbandonato la vita religiosa*. E la trattazione che nasconde il mistero tragico di queste anime ed è insieme la parte che alla esattezza giuridica riguardo al modo di liquidare queste faccende, unisce la più delicata prudenza, esaminando con pastorale bontà la *direzione spirituale delle persone che hanno lasciato la vita religiosa* (pag. 291-295), specialmente nel n. 5, quando si nota la necessità e si sottolinea il dovere di sottrarre queste persone alla maldicenza della gente e di difenderle dalle solite calunnie che fioriscono sulla bocca di molti.

La *direzione delle vocazioni religiose* forma la V p. e nella VI, si trovano raccolte alcune disposizioni di diritto ecclesiastico che è necessario conoscere. Segue una *appendice sugli obblighi dei voti religiosi* per ognuno dei quali, a modo di applicazioni pratiche, si notano i peccati che si possono commettere. La conclusione è ricamata sul motivo di S. Paolo nella lettera ai filippesi (IV, 2, 3) che ricorda la dedizione generosa e nobile delle donne cristiane nella Chiesa primitiva.

Dopo avere tracciato a grandi linee lo sviluppo di questa *Schwesterseelsorge* — abbiamo una speciale simpatia per il pregnante titolo tedesco — ci dispiace di non potere esaminare un po' da vicino certe questioni che sono sollevate p. es. dalla cura che si deve avere per le vocazioni religiose.

Perché tutti gli Istituti oggi si lamentano della scarsità di vocazioni, mentre sembra che ognuna di queste anime « carismatiche » abbia una sua vocazione religiosa?

Siamo forse di fronte a una radicale trasformazione del concetto di vita religiosa oppure slittiamo insensibilmente verso un

capovolgimento dei perenni valori cristiani?

Tra le righe di queste pagine, relative alla cultura della vocazione religiosa, si intravedono o si sospettano le ansie e le trepidazioni delle nuove generazioni. Non sarebbe spiaciuta una più profonda analisi della *cristi*, per individuarne le cause, anche se non per suggerirne i rimedi che, forse, oggi come oggi, sono inapplicabili e domani non saranno più gli stessi.

P. PERA CELESIAO O. P.



NICOLAI HARTMANN, *Teleologisches Denken*, Berlin, Walter de Gruyter 1951, pp. 136.

La nota Casa editrice berlinese *De Gruyter*, nel quadro della sua intensa attività editoriale del dopoguerra, quasi a coronamento della riedizione delle fondamentali opere di *Nicolai Hartmann*, ci offre di lui una novità assoluta, il *Teleologisches Denken*. Anche se con questo ultimo volume nulla di notevolmente nuovo ci è rivelato circa il pensiero di Hartmann quale si era andato esprimendo nelle grandi opere sistematiche (il manoscritto di *Teleol. D.*, risalendo ad una data anteriore al 1945, non poteva che armonizzarsi con quelle), la sua pubblicazione riesce quanto mai opportuna, in quanto esso ci presenta in una visione sintetica storico-critica il motivo ispiratore centrale della filosofia di H., e cioè il suo assoluto determinismo di marca positivista e tuttavia antimeccanicistico, con l'esclusione recisa, d'altra parte, del finalismo anche inteso nel senso dell'evoluzionismo positivista e materialistico o idealistico. Ci è riconfermato, perciò, logicamente ed esplicitamente, l'orientamento radicalmente antiteologico del pensiero di Hartmann (che non sembra, d'altra parte, indulgere a scappatoie fideistiche o volontaristico-sentimentali), per cui il mondo reale è saldato nel circolo chiuso dei finiti, dei codizionati mutuamente condizionanti, senza esigere un ricorso al trascendente, all'incondizionato. Hartmann non ritiene necessaria la totale razionalizzazione del reale nella sua complessità e si appella ancora esplicitamente e semplicemente alla sua « assoluta casualità » (cfr. già in *Möglichkeit und Wirklichkeit*, p. 220, ed ora in *Teleol. D.*, soprattutto a pag. 128 ss.: *Die Flucht vor dem Sinnlosen und Zufälligen*; cfr. la bella esposizione critica di A. GUGGENBERGER:

Der Menscheit und das Sein. Eine Begegnung mit N. H. - Krailling vor München 1942. « *Absolute Zufälligkeit* », pagina 178 ss.): l'ontologia elimina ancora e sempre, per Hartmann, la teologia: l'irrazionale che sta alla radice della realtà è sufficiente, secondo lui, ad esorcizzare la realtà da ogni mito finalistico, da ogni incantesimo teleo-teologico. Il volume a cui accenniamo si propone un duplice compito, che ne definisce la duplice fisionomia di ricerca storica (p. 12-64) e di discussione critica (p. 64-136): 1) scoprire i motivi teoretico-pratici per cui il pensiero umano si implica ognora in una considerazione finalistica del mondo, in questa illusione o « parvenza trascendentale » (p. 10): H. ce ne traccia un rapido quadro interrogando la coscienza comune (cap. 1°), il pensiero scientifico positivo (capp. 2°, 3°) e infine il pensiero metafisico, nelle sue forme « popolari » (cap. 4°) e in quelle più raffinate (capp. 5°, 6°); 2) sottoporli all'analisi critica autenticamente « scientifica », rappresentata dall'applicazione del metodo fenomenologico allo studio delle categorie, in continuità e nello spirito della sua *Kategorienlehre*: « una nuova critica del giudizio teleologico più radicale e più universale di quella kantiana » (p. 11). Questa critica si svolge dal cap. VII al XIII e cioè fino alla fine del volume. Centrali ci sembrano i capitoli VII e l'VIII, dove l'« analisi categoriale del nesso di finalità » vorrebbe essere una critica a fondo del concetto di finalità quale fu enunciato da Aristotele.

Indubbiamente, anche in quest'ultima opera postuma, Hartmann ci rivela il suo caratteristico orientamento di spirito, che svolge in senso positivistico-antiidealistico la metodologia fenomenologica, ma che non riesce ad ancorarsi ad una autentica *ontologia*, volta alla penetrazione concettuale, alla razionalizzazione dell'essere in quanto tale. Questa volontà di radicale dilucidazione transfenomenale della realtà Hartmann confonde troppo semplicemente con una invero superficiale psicologista ricerca di « consolazioni », da parte di chi, secondo lui, sarebbe incapace a portare il peso della propria responsabilità e della propria esistenza. Anche Hartmann, con tutta la tradizione positivistica e pragmatica e neopositivistica e sartriana e problematicistica, vorrebbe far credere, troppo facilmente, che la metafisica teleologica e teologica sia il rifugio e l'« argomento della debolezza e della passività umana » (p. 134). E perchè non, invece, rigorosa esigenza razionale di fronte ad una realtà

che è, inequivocabilmente, e in quanto è problematica, precaria, esige ontologicamente e logicamente l'appello all'Incondizionato reale, Sussistente, dinanzi a cui l'umana responsabilità, anzichè sminuire, assume aspetti grandiosi, riflessi di eternità, posta di fronte all'Aut-Aut della santità o della dannazione?

PIETRO BRAIDO



GERHARD KRÄNZLIN, *Existenzphilosophie und Panhumanismus*. Schlehdorf am Kochelsee 1950.

Per chi fosse ancora perplesso (e sembra non ci siano ancora motivi sufficienti per non esserlo) dinanzi alla questione dei reali rapporti tra Fenomenologia ed Esistenzialismo, da una parte, e Idealismo, dall'altra, nonostante il tanto conclamato antihegelismo esistenzialistico, troverà in questo volume di Gerhard Kränzlin, insieme a motivi che potranno accentuare la perplessità, anche ottime osservazioni e riflessioni che servono a riproporre con nuovo vigore il problema della paternità idealistica dell'esistenzialismo. Considerato da un punto di vista critico più che storico — a parte l'interpretazione hegeliana di Kierkegaard (svolta ampiamente da p. 7 a p. 37: « a confronto con Fichte la dottrina di K. può essere definita come un idealismo soggettivo personalistico », p. 13; « Kierkegaard era un hegeliano, un filosofo speculativo soggettivistico-idealistico », p. 35), che ci sembra del tutto contestabile —, il tentativo di Kränzlin di riportare la filosofia di Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers ad una ispirazione ancora essenzialmente immanentistico-idealistica, ci pare significativo. Esclusa la fenomenologia husserliana dichiaratamente idealistica, non si deve forse anche per Heidegger e Jaspers affermare l'acriticità, l'instabilità, l'incertezza del loro proclamato superamento dell'immanenza idealistica? Niente di strano in questa interpretazione idealistico-hegeliana che il Kränzlin ci offre dell'esistenzialismo, se pensiamo che larghe zone di esso anche in Italia (per es. evidentemente con Paci) non intendono rinneare la moderna conquista dell'immanenza e cioè la negatività dell'essere a favore della positività assoluta del pensiero (dell'esistenza problematizzante), anche se, contro l'assoluto Hegelianismo monistico, si accentua salutarmente (ma con quale efficacia speculativa?) il valore dell'esistente singolo.

Alla stessa conclusione, e cioè all'accettazione, da un lato, dell'hegelismo con il principio della assoluta positività costruttiva del pensiero e, dall'altro, alla appropriazione dell'esigenza esistenzialistica con l'assolutizzazione degli spiriti finiti, dei soggetti, arriva per conto suo il Kränzlin, con il suo *Panumanesimo* (cfr. soprattutto il Kap. 6. conclusivo, p. 233-250): «soltanto l'io assoluto (das absolute Selbst), l'esistenza umana, un più alto universale essere umano è l'Assoluto. E questo trascendentale essere umano è il complesso di tutta la realtà» (p. 235). — Rinunciando, per evidenti ragioni, ad un esame critico della costruzione teorica non potevamo tuttavia esimerci dal segnalare un volume ricco di suggestioni critiche in campo storico.

PIETRO BRAIDO



HANS LEISEGANG, *Meine Weltanschauung* - Berlin, W. De Gruyter 1951, pp. 73.

In questo lineare volumetto di H. Leisegang, pubblicato a cura della libera Università di Berlino in memoria dell'autore recentemente scomparso, noi troviamo esposte in rapidi tocchi le linee maestre della sua visione filosofica del mondo, costruita secondo lo spirito e i metodi della scuola del Dilthey. Il Leisegang tenta però di sganciarsi dal metodo eccessivamente vitalistico e antintellettualistico con il quale soprattutto i continuatori del Dilthey analizzano e definiscono nella loro genesi e nella loro «tipologia» le varie forme di cultura e le Weltanschauung, (cfr. soprattutto p. 32-33). Le Weltanschauung non devono essere studiate in base a criteri genericamente vitalistico-psicologistici — secondo il Leisegang — ma in base ai diversi tipi del *pensiero* (Denktypen), determinanti di fronte ai vari tipi di «oggetti» reali o ideali. Insomma, la chiave per interpretare la storia della cultura è data dal pensare nei suoi diversi orientamenti. — Questo criterio dà modo al Leisegang di individuare nella storia della filosofia tre orientamenti speculativi irriducibili (a loro volta internamente scindibili in diversi orientamenti), basati su tre distinte logiche, obiettivamente fondate sui tre aspetti fondamentali con cui la realtà si presenta: realtà fisico-matematica, unilateralmente accentuata dalla metafisica *materiale*, e a cui ha offerto lo strumento logico la *Critica della R. pura* di Kant; real-

tà umana, costituita dalle produzioni dello spirito umano (arte, morale, religione, storia...), su cui s'è fermato esclusivamente — portando ad una visione universale della realtà antropomorficamente *finalistica* — l'*idealismo* (platonico-aristotelico), armato della logica aristotelica; ed infine la realtà organica, la natura vivente e animata, sul cui modulo il *misticismo*, l'*intuizionismo*, con lo strumento della logica hegeliana dei contraddittori, tenta una visione panvitalistica, monistico-panteistica di tutto il reale. — Una visione integrale ed obiettiva della storia e della cultura deve, secondo il Leisegang, portarci ad eliminare questi punti di vista esclusivistici, accettando invece la loro verità parziale, quali interpretazioni legittime della realtà nella loro particolare sfera e secondo il loro metodo caratteristico. — Con questa visione non si evade, evidentemente, dal clima dello storicismo analitico descrittivo e sostanzialmente antimetafisico del neo-criticismo alla Dilthey, anche se ne è accentuato di preferenza l'aspetto intellettuale.

PIETRO BRAIDO



- R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, I^a-II^{ae}, qq. 1-54, L. I. C. E., R. Berruti, Torino, 1951, pagg. 485.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Gratia, commentarius in Summam Theologicam S. Thomae Iae IIae*, q. 109-114, L.I.C.E. Berruti, Torino, 1947, pp. 431.

Della ricca e profonda produzione del notissimo Maestro Domenicano dà un'idea imponente il saggio bibliografico cronologico e sistematico che ne presentava il P. Walz in «*Angelicum*», già nel 1937, in occasione del 60° genetliaco dell'illustre Autore, e che ne elencava, allora, ben 280 scritti fra opere e articoli.

Fra i suoi lavori occupano un posto preminente i suoi *Commentari* alla *Somma Teologica* dell'Angelico Dottore. Ben si colloca questo ampio studio dell'esimio filosofo e teologo accanto all'altro monumentale *Commentaire Littéral de la Somme Théologique* del P. Pegues, O. P., sebbene le due opere siano condotte con criteri differenti. Il P. Garrigou, dopo i preziosi commenti alla Prima Parte in due volumi, *De Deo Uno* e *De Deo Trino et Creatore*, alla Terza Parte in altri due vo-

lumi, *De Christo Salvatore* e *De Eucharistia* con le questioni *De Poenitentia*, ci regala ora il presente commento alla I^a-II^{ae} *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, di cui aveva già pubblicato il commento alle questioni *De Gratia*, come aveva già pubblicato quello *De Virtutibus Theologicis* per la II^a-II^{ae}.

Pregi dell'A. in questo, come negli altri lavori, sono la limpidezza didattica e di pensiero che gli provengono anche dalla lunga esperienza di magistero e di scrittore, la ricchezza di compendiosi inquadramenti storici e l'attualità di opportuni aggiornamenti, la padronanza e la sicurezza della dottrina e dell'interpretazione. Naturalmente nei problemi controversi ribadisce e difende le soluzioni della scuola tomista, pur esaminando serenamente e oggettivamente le opinioni diverse, e apportando utili chiarificazioni. Particolarmente utili per gli studenti i frequenti schemi sintetici di molti concetti e problemi fondamentali, nonché l'arricchimento di dottrina che rappresentano i copiosi corollari, dubbi risolti, complementi, conferme e appendici. Sobria la bibliografia, e sobrie anche le note. Ma il pregio principale di questo volume, ci sembra, sta nel contributo che dà a una profonda e luminosa visione di quella che è la *strutturazione interna e assoluta consistenza della vita morale*: tutto ciò infatti è dato da un *finalismo supremo e assoluto* della vita, che si risolve e si riversa come la *beatitudine vera* e indefettibile, eterna, della creatura razionale, e che comanda e orienta tutti, nessuno escluso, gli *atti volontari* dell'uomo, siano eliciti o imperati, e che, infine, incontra ostacolo od aiuto potente negli *abiti*, disordinati, o virtuosi, rispettivamente.

Molto varia l'ampiezza dedicata alla trattazione delle singole parti principali: alle prime cinque questioni sul fine ultimo (I-V) pagg. 166; alle sedici questioni sugli atti volontari e la loro moralità (VI-XXI) pag. 280; alle ventisette questioni sulle passioni (XXII-XLIII) pagg. 14 (redatte in *Compendium*); alle sei questioni sugli abiti (XLIV-LIV) pagg. 56 (*Principia et notabiliores conclusiones*). Da notare che l'A. non riporta per intero gli *articuli* della *Somma*.

Degni di particolare menzione sono alcuni punti, come i seguenti: la breve, ma precisa messa a punto del pensiero di Platone e di Aristotele in merito al Fine Ultimo (pp. 88-91); l'appendice sugli abiti, ereditarietà e temperamento, stati patologici rispetto alla volontarietà (pp. 196-

198); sulla mozione della volontà libera da parte di Dio, un compendioso confronto della *interpretazione molinistica* e della *interpretazione tomista*, dove presenta di quest'ultima anche due schemi sinottici di precisazione (pp. 238-243), e poi una più ampia trattazione dopo (pp. 269-289), dove la trattazione è più teologica della precedente, prevalentemente filosofica. L'esimio A. spiega a lungo, con finezza e chiarezza, la mozione, premozione, e predeterminazione divina rispetto alla volontà libera creata, sia quanto alla « *indifferentia potentialis* », sia quanto alla « *indifferentia actualis et activa* », e conclude riponendo il mistero in Dio: « *quomodo conciliantur infinita iustitia, infinita misericordia et suprema libertas* ». È vero questo. Però ci sembra giusta anche l'osservazione che C. Bonacina faceva in un suo saggio circa la *Dottrina di S. Tomaso d'Aquino sul concorso generale di Dio nell'azione creata*, p. 110. « Un fatto degno di osservazione, egli scrive, è che nella gran contesa fra tomisti e molinisti si è disputato molto di più intorno alla *natura dell'azione divina* nelle cause create, che intorno alla *natura della libertà* della volontà e dell'atto di essa. Eppure la natura del libero arbitrio è uno dei termini essenziali della controversia, come lo è l'attuarsi della facoltà ». E per questo che anche noi abbiamo fatto su questa rivista (1949) un umile, ma sincero tentativo di penetrazione metafisica del concetto di libertà, come base di detta controversia.

Un altro punto, ancora, vogliamo segnalare, che corrisponde al commento dei primi due articoli della Q. III, e precisamente l'opinione del carmelitano belga Natale Bonae Spei (+1677) — ma che fu già sostenuta dal francescano Giovanni de Ripa (ca. 1325), preceduto da Ugo di s. Vittore e da s. Fulgenzio — sulla comunicabilità della intelletione o *visione increata* all'anima beata, mediante un'azione unitiva elicitata dal beato. Oggetto di studio presso i grandi Scolastici, per circa cinque secoli, soprattutto presso il Capreolo e presso i Salmanticesi, dopo il Billuart fino ad oggi la questione fu per lo più o ignorata o appena sfiorata dai manualisti. Il P. Garrigou nel suo commento vi dedica alcune pagine (cfr. pp. 98-106). Affermando contro il Bonae Spei che detta opinione è certamente contraria a S. Tommaso, la confuta accennando ai due argomenti che, essa degna di nota, sono quasi gli unici a cui appellarono per secoli gli antichi Scolastici, ma dissentendo, anche fortemente, fra

di loro stessi sul loro valore. In un'ampia dissertazione dottorale in materia di circa seicento pagine, e di cui abbiamo pubblicato, nel 1944, un compendio di circa 150 pagine (1), concludevamo per la inapoditticità di queste due ragioni fondamentali.

Infine, ricordiamo il supplemento che l'A. fa seguire alle QQ. XIX e XX con una densa trattazione *De Conscientia secundum principia sancti Thomae* (pp. 373-396).

Valga questo volume, insieme con gli altri, come un valido contributo verso quel senso di *unità vitale di tutta la teologia*, espressa così bene nella *Introduzione*: « Sic ad perfectionem charitatis et contemplationis mysteriorum ducens, theologia moralis in suo fine, scilicet in theologia mystica, attingit obiectum dogmaticae et medullam S. Scripturae et Traditionis, seu verbi Dei, ex quo procedit tota theologia » (pag. 5).

Presentiamo ora l'altro ampio e approfondito studio sulla Grazia, che completa, con il precedente, il commento alla Ia IIae, ossia la intera dottrina della teologia morale fondamentale nel suo globale aspetto naturale e soprannaturale, filosofico e dogmatico. I criteri generali sono quelli degli altri volumi di esposizione della Somma Teologica.

Il presente trattato è concepito in stretto rapporto e connessione, come lo dichiara lo stesso A., con la trattazione della divina volontà salvifica universale, già sviluppata nel tr. *De Deo Uno*, e ciò per riferimento ad una delle questioni teologiche principali circa la distinzione e la natura della grazia sufficiente e della grazia efficace. Altri due presupposti regolano lo svolgimento di questo trattato: la dottrina circa la efficacia intrinseca e infallibile dei decreti divini (assoluti, s'intende, non semplicemente condizionali), già spiegata in senso tomistico nel medesimo citato tr. *De Deo Uno*, e quella della predilezione divina ripresa pure in questo volume, controbilanciata dall'altro principio base, agostiniano e cattolico, che *Deus impossibilia non iubet*.

Naturalmente l'A. tiene la divisione logica di S. Tommaso, seguendolo per questioni e articoli, anziché quella in grazia

attuale e grazia abituale, ritenuta da lui più materiale che formale. Per questo tratta particolarmente della essenza della grazia abituale alla q. 110; dei suoi effetti di giustificazione e di merito alle qq. 113 e 114; quanto poi alla connessa inabitazione della SS. Trinità, come termine della giustificazione, qui fa solo un cenno (p. 287), avendone trattato ampiamente nel *De Deo Trino*, parlando della missione invisibile delle Divine Persone.

Nei *Prolegomeni* (pp. 1-34) si dà una sintesi degli *errori* circa la grazia e degli *stati* della natura, nonché utili schemi chiarificatori delle divisioni e distinzioni del *supernaturale absolutum* e della *motio divina* (In particolare paragrafo si spiega come il Molinismo differisce dal semipelagianismo).

Da segnalare, nella q. 109, l'esame del famoso adagio: « facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam », dove si contrappone l'interpretazione tomistica a quella molinistica (pp. 67-75); — nella q. 110, la fine interpretazione del concetto di partecipazione della natura divina (pp. 102-111), intesa in senso strettamente formale, e, come tale, unica causa della nostra filiazione adottiva divina, non solo senza bisogno di alcun favore estrinseco (contro i protestanti), ma anche senza che si debba o si possa considerare la Divinità congiunta con noi quasi formalmente o *ad modum formae* (contro Lessio, p. 111-112): la quale ultima esclusione può sembrare forse troppo assoluta, se si pensa al classico testo del tomista Caietano, in p. III, q. XVII, a. 2: « Si de actuare et actuari infra totam latitudinem modorum suorum sermo sit, non est remotum a divina philosophia, Deum posse actuare rem creatam, in cuius signum Divinam essentiam esse actum cuiuscumque intellectus videtis ipsam, et theologi et philosophi fatentur »; — nella q. 111, infine, notiamo la lunga trattazione della grazia sufficiente e della grazia efficace, secondo l'interpretazione tomistica di questa come efficace *per se et ab intrinseco*, con un interessante quintuplice *excursus* sulla grazia efficace: a) in actibus salutaribus facilibus; b) relate ad spiritualitatem; c) in sanctis, speciatim in martyribus; d) ardentissimi amoris Dei; e e) in Christo impeccabili et libere obediendi (pagine 148-242).

Il volume è particolarmente prezioso da un'aggiunta: *Recapitulatio et complementum* (pp. 317-411), con sette studi e approfondimenti, di cui tre direttamente connessi con la questione della grazia effi-

(1) *De natura actus visionis beatificae apud Theologos post tridentinos*. Torino, 1944, L. 500. Presso Deposito di « Salesianum ». Cfr. pp. 45-71.

cace e sufficiente, e cioè: il 2° *De principio praedilectionis*; il 3° *De fundamento supremo distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam ex se efficacem*; il 4° *De Comoedia banneziana et recenti syncretismo*, dove l'illustre A. (contro la sentenza di Mons. Parente) ribadisce il suo dilemma: *Dieu déterminant, ou déterminé, pas de milieu*. Noi siamo d'accordo con Mons. Parente nell'urgere la sua istanza e la distinzione di due momenti nell'atto libero, uno in *linea causae efficientis*, l'altro in *linea causae formalis* (p. 365) (ma anche i tomisti distinguono l'*actus* e il *modus*), però intendiamo sviluppata quella distinzione piuttosto in una direzione differente, come si può vedere nel nostro studio, già citato, sulla natura della libertà.

Degli altri paragrafi il 1° (già comparso in « Revue Thomiste », 1936): *An gratia sanctificans sit participatio formalis ipsius Deitatis ut in se est*, è integrativo del commento alla q. 110, art. 2, dubium 5^{um} (p. 102 ss.); il 5° *Habitus et actus specificantur ab obiecto formali*, difende la universalità di questo principio (contro P. Lennerz), basandosi soprattutto sulla ragione che le potenze sono ordinate, con *relazione trascendente*, ai propri atti (p. 381), e similmente ai rispettivi oggetti formali. Contro tale ragione, ci sembra potersi osservare che anche la materia prima è ordinata, per relazione trascendente, alla forma: ma, forse che le *forme specifiche diverse* sono, per ciò stesso, ragione sufficiente di affermare che siano *specificamente diverse* anche le *materie prime*, per es. di uomo, aquila, pesce, cavallo, ad esse trascendentalmente ordinate?

Terminiamo esprimendo la nostra riconoscenza all'esimo Maestro per l'opera complessiva di commento alla Somma dell'Angelico, vera miniera di sapienza, di lucidazioni, di profonde precisazioni ed elevazioni.

N. CAMILLERI



PETRUS LUMBRERAS, O. P., *De Gratia* (I^a II^{ae} 109-114), Pontif. Ateneo « Angelicum », Romae, 1947, pp. 191.

Ancora sulla grazia presentiamo questo volume VI delle *Praelectiones Scholasticae in Secundam Partem D. Thomae* che il R. P. Lumbreras andava pubblicando già prima della guerra, e che dopo ha ripreso.

Sono relativamente sobri e molto chiari commenti aderenti all'ordine delle *quae-*

stiones della *Summa Theologica* dell'Angelico, ed espositivi della dottrina della scuola tomista, intesa conforme il criterio delle Costituzioni dell'Ordine (n. 668), e che crediamo opportuno riprodurre in nota (1), quale l'A. lo riporta nell'Introduzione.

La materia è divisa in sezioni corrispondenti alle questioni, e le sezioni in capitoli che abbracciano uno o più articoli della Somma.

L'esposizione è fatta generalmente, come negli altri volumi, con distinzioni in brevi proposizioni, seguite dalle relative prove e integrazioni, anche queste in genere molto sobrie, sia di documenti ecclesiastici, che di alcuni teologi scelti fra i principali, antichi e anche moderni, indicati nella breve nota bibliografica al principio (p. VIII). Di particolare interesse le note, le quali, pur non molto numerose, spesso sono però, oltre che importanti, anche di notevole lunghezza: per lo più sono riferenze di classici teologi. Lo stile è particolarmente conciso e tecnico, ma il pensiero è perspicuo, anzi, in certi tratti che interessano più direttamente la vita dello spirito, scorre con un tono di peculiare unzione.

Non è qui il caso di entrare in merito a particolari problemi e soluzioni, notoriamente controverse, non senza forti ragioni sia per l'una che per l'altra parte; le quali ragioni, forse, non tanto si oppongono fra di loro contraddittoriamente — nonostante la cruda apparenza dei termini — quanto piuttosto mirano ad affermare energicamente uno degli aspetti reali e fondamentali del complesso problema, illustrando meno chiaramente l'altro, o riducendolo meno persuasivamente al mistero. Ciò vale, evidentemente, e soprattutto, nei riguardi delle questioni sulla grazia sufficiente ed efficace, a cui l'A. dà un più ampio sviluppo (pp. 71-98).

(1) « Solida S. Thomae doctrina, quam Ordo noster proponit et a Fratribus iubet sequendam, est non solum illa, quae absque dubio in operibus Angelici Doctoris exprimitur, sed etiam quae docetur ab eiusdem schola, sic dicta eo quod mentem eiusdem Doctoris patefaciat. Scholam vero D. Thomae dicimus concordet et communiores nostrorum thomistarum sententias, quae, communi omnium iudicio, tenentur assertae a sanctissimo Praeceptore vel ex eius principiis deductae, praecipue circa materiam de gratia et libero arbitrio, seu physica praemotione » (p. 2).

Per limitarci a qualche rilievo, potremmo osservare, per es., a proposito dell'impossibilità di essere certi di trovarsi in grazia a causa dei peccati « ex ignorantia » (p. 33), che l'ignoranza, se è involontaria, scusando dal peccato non fa perdere la grazia; se poi è volontaria e colpevole, non è così incoosciente da rendere irricongoscibili i peccati « ex ignorantia », a differenza dei peccati « ex malitia vel ex passione »; diverso sarebbe, se per l'incertezza si argomentasse « ex oblivione » di peccati commessi, in quanto, cioè, difetto di memoria non è sinonimo di ritrattazione della volontà peccaminosa; — a pag. 64, l'argomento che la *gratia operans* include « necessario » l'ordine dell'intenzione non persuade, forse, quando si tratta di un fine particolare « in aliqua serie »: infatti, se è, appunto, particolare e non necessariamente connesso col fine ultimo, la volontà rimane libera alla proposta fattane dall'intelletto, e, quindi, la « *gratia operans* » non lo produce « necessario »; o se, producendone la libera intenzione, vi è *insieme* questa adesione della volontà, non è già solo *gratia operans*, ma *gratia cooperans*; — a pag. 104, l'argomento addotto per provare che la grazia non viene per creazione: « *dantur enim causae instrumentales* », non convince: si potrebbe infatti opporre facilmente che anche per l'origine dell'anima intervengono « *causae instrumentales* » fisicamente dispositive, eppure l'anima è creata nel senso stretto della parola; se si oppone che però, mentre l'anima è sostanza, la grazia è accidente, si contrappone che la grazia, essendo accidente soprannaturale, è però « infusa », ossia *inducta*, piuttosto, e non propriamente *educta* da positiva potenzialità del soggetto naturale; e ci sembra che la c. d. potenza obbedienziale non infirmi questa nostra istanza; — a pag. 116, a proposito della certezza puramente congetturale sullo stato di grazia, come sufficiente per tranquillizzare praticamente, l'esempio addotto dell'ostia *dubie consecrata*, eppure praticamente *certo adoranda*, non pare tenga conto della diversità sostanziale dei due casi: nel primo caso dell'ostia, la *bona fides* moralmente corregge l'intenzione e scusa dalla colpa; ma nel secondo, se di fatto lo stato di grazia non c'è, la congettura in buona fede non vale a correggere l'errore, nè ad assicurare dalle conseguenze nell'eternità: dall'incertezza si può solo concludere alla necessità, o somma utilità della perfetta e universale contrizione iterata, o abituale, e degli sforzi per riparare alla colpa, se ci fosse, e per

rendere così certa con le opere buone la propria elezione e salvezza: « *Satagite, etc.* » (cfr. II Pet. I, 10); — infine, a pag. 98, nota 1, il pensiero riportato dal Massoulié contro i Congruisti, non pare tenga conto — obiettivamente e sistematicamente — della loro globale od organica posizione: infatti a) la certezza dell'effetto della grazia efficace non la stabiliscono « *ex sola circumstantiarum congerie* », quasi dalle sole circostanze *esterne* al soggetto e alla libera volontà, ma inclusa la circostanza del *libero consenso*; b) per questo non vi sarebbe stata « *eadem iusta defensio* », ossia la stessa scusa per i Corozaiti, che *non consentirono* alla grazia, come per i cittadini di Tiro che *vi avrebbero consentito*; c) il mistero non viene annullato dai Congruisti: infatti anche per loro quel « *totum beneficium vocationis ad fidem, gratiam et perseverantiam* », ossia la « *praedestinatio adaequate sumpta* », dipende e deriva « *ex sola libera atque liberrima voluntate* » divina; — ma la « *praedestinatio praecise sumpta* » alla gloria, in contrapposizione ai meriti soprannaturali fondati nella fede e nella grazia, dipende dalla *prescienza contemporanea* della grazia e del libero consenso, che si ha mediante la scienza divina dei futuribili, si chiami questa, o non si chiami *scienza media*, per non farne una questione di parole.

Sono solo rapidi cenni di possibili chiarificazioni, o precisazioni per una sempre auspicabile intesa e più concorde visione sistematica in materia, anche se l'esperienza di secoli, e la natura stessa degli altissimi problemi ne provano ad abbondanza le difficoltà.

N. CAMILLERI



ANASTASI, A. and J. P. FOLEY, Jr., *Differential Psychology*. Individual and Group Differences in Behavior, The MacMillan Co., New York, Rev. Edition; 1949, pp. IX-894.

Questa nuova edizione dell'opera (edita nel 1937) della benemerita Docente della Fordham University, presenta, sulla precedente, non poche novità, dovute anche al rapido sviluppo della Psicologia Differenziale nel decennio scorso.

Vi troviamo un nuovo capitolo (cap. 2) sui concetti fondamentali del metodo dei *Tests*: trenta limpide ed equilibrate pagine, che rivelano una particolare competenza in tale settore.

Il moltiplicarsi degli studi sull'età evolutiva e la sempre maggiore importanza data al punto di vista genetico nello studio delle differenze individuali, hanno indotto gli Autori ad includere due capitoli (Capitoli 5, 6) sull'influsso dei fattori biologici e psicologici nel comportamento.

Un altro capitolo circa gli effetti della frequentazione scolastica sull'intelligenza; lo sviluppo dell'introduzione metodologica; la trattazione sull'analisi fattoriale; i rimaneggiamenti e gli aggiornamenti introdotti in tutto il corso dell'opera, dimostrano la cura portata a questa nuova edizione di una opera già molto reputata.

In una nuova e decorosa veste ci viene insomma presentato un organico ed aggiornato manuale, che offre agli studenti di Psicologia, oltre una buona introduzione metodologica, un'accurata scelta di dati concernenti le differenze individuali e di gruppo.

Non ultimo pregio di questo libro è la presentazione critica dei fatti, tale da favorire nel lettore la formazione di sicuri criteri di giudizio.

E da augurarsi che si possa trovare in Italia un editore coraggioso che voglia rendere accessibile a un più largo pubblico un'opera tanto utile ed istruttiva.

LUIGI CALONGHI



LEVINSON, HORACE C., *The Science of Chance. From Probability to Statistics*, New York: Rinehart and Co., 1950, pp. VII-348.

L'Autore ci dà, col presente volume, una nuova edizione dell'opera: *Chance to Win*.

Il libro si propone di illustrare i concetti e le leggi fondamentali della teoria delle probabilità e la loro applicazione in certe circostanze della vita ordinaria ed in statistica. L'A. si serve di preferenza, nelle sue illustrazioni, di esempi tolti al gioco o agli affari per facilitare la comprensione e rendere attraente la lettura.

L'opera riesce di agevole lettura anche senza una preparazione particolare in materia come appunto l'A. si propone. Essa può giovare a chi dovesse trattare dati statistici (e tali occasioni, nella vita odierna, si vanno facendo sempre più numerose) senza aver avuto modo di darsi una preparazione sulle loro basi elementari.

L. C.

CAVAN, R. S. et al. - *Personal Adjustment in Old Age*, Chicago: Science Research Associates, 1949, pp. XI-204.

L'elegante volume fa parte di un piano di pubblicazioni sulle ricerche promosse dal « *Social Science Research Council* » attraverso il sottocomitato per lo studio del « *Social Adjustment in Old Age* », allo scopo di affrontare i problemi di psicologia sociale posti da tale età.

Gli Autori, noti per altri studi sull'argomento, si propongono nel loro volume un duplice scopo teorico e pratico. Vogliono cioè mettere le premesse di ulteriori studi in questo terreno poco esplorato della psicologia sociale, esaminando la letteratura esistente, precisando l'impostazione da darsi alle ricerche e fornendo due strumenti per la misura dell'« *adattamento* ». E vogliono anche fornire i dati già raccolti nelle ricerche, fatte dagli Autori, su circa 3000 soggetti, nel desiderio di esser utili a chi si dovesse occupare di persone già entrate nella tarda maturità.

Il rigore della ricerca e la chiarezza di presentazione fanno del volume un modello di metodologia a cui può ispirarsi anche chi volesse trasporla per lo studio delle altre età.

C'è da augurarsi che l'opera coscienziosa e modesta degli Autori trovi imitatori, per una maggior conoscenza di questa età di cui a volte si ride perchè non sempre si capisce.

PIER GIOVANNI GRASSO



GIOVANNI ROSSI, *Uomini incontro a Cristo*. Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi, Lire 600.

Nello spazio di pochi mesi si affermò il successo trionfale di questo volume che nel 1951 ha battuto in Italia il record della diffusione: sette edizioni in un anno.

Sono complessivamente 40 uomini, esponenti della cultura e della vita pubblica italiana e straniera, che tracciano con cuore ancora trepidante le tappe del loro itinerario a Cristo: Aldo Ferrabino, Sem Benelli, Pitigrilli, L. F. Budenz, Alexis Carrel, M. Federico Sciacca, Henry Slessor, Lou-Tsen-Tsiang, Kennet Simon, Francesco Severi, Eugenio Zolli, Federico De Maria, Ernesto Bertarelli, Edith Stein, Pierre Lecomte de Nouy, Sigrid Undset, Alberto De Stefani, Helmut Fahsel, Massimo Acri, Clara Sheri-

dan, Luigi Fantappiè, Max Jacob, Armando Carlini, Paul van K. Thomson, Jean-Ching-Hsiung-Wu, Abramo Bloch, Francesco Carnelutti, Albert Béguin, Francesco Messina, Oswald Pohl, Guido Milanese, Gustavo Cohen, Enrico Pea, Pierre van der Meer.



D. CARLO ROSSI, *Giovanni Terruggia*. Ed. Pro Civitate Christiana, Assisi, 1952, pp. 247, L. 500.

All'eroico volontario della Pro Civitate Christiana, che nell'ultima guerra testimoniò col sangue il suo amore a Cristo e all'Italia, Don Carlo Rossi dedica un documentato saggio biografico.

Il nome di Terruggia è un simbolo. Egli fu il primo ardimentoso capo dell'Avanguardia Cattolica milanese, a cui diede solida organizzazione, stile cavalleresco e spirito di conquista. Negli anni roventi in cui la furia anticlericale tentò ripetuti assalti alle chiese di Milano, diresse ardimentose azioni di difesa.

Lo squillare festoso di una nuova formazione apostolica sbocciata come un audace germoglio tra le querce annose del Cattolicesimo militante, lo portò a rinunciare a una splendida carriera scientifica e a un sogno d'amore per essere cavaliere di Cristo.

Egli condannava la guerra, ma amava gli uomini che la sentivano dolore nell'anima e nelle carni. Il suo posto era là dove si soffriva e si moriva. E partì soldato. Capitano del Genio aveva l'ambizione nobilissima di contribuire alla restaurazione di un mondo in rovina, gettando ponti di luce e di amore tra anime in lotta.

Il sacrificio supremo lo colse in un'ora di suprema donazione.



GIOVANNI MARIA BERTIN, *Introduzione al problematicismo pedagogico*, Milano, Marzorati, 1951, pp. 308, L. 1600.

È difficile chiudere in un unico giudizio complessivo un libro come questo che, dalla presentazione delle premesse metodologiche di una filosofia, giunge al resoconto statistico di un'inchiesta sulla stampa per ragazzi, attraverso il delineamento di una filosofia dell'educazione e di una pedagogia derivate da quella filosofia, una critica degli indirizzi pedagogici contemporanei, lo studio

di questioni scolastiche e didattiche, un saggio di didattica della storia e della filosofia, e infine la descrizione dell'educazione anglosassone (dell'Inghilterra e dell'America).

Come si vede, vi sono rappresentati, dalla filosofia alla pedagogia sperimentale, tutti i principali problemi dell'educazione che si sogliono studiare separatamente nei trattati di filosofia dell'educazione, pedagogia generale, metodologia didattica, storia comparata della pedagogia, ecc.

Ciò non ostante, non si creda che sia sfuggito all'Autore il controllo della sua materia: c'è in questo libro un filo che tutto collega e unifica, in quanto dappertutto, anche nelle ultime indagini sperimentali, si vuol mostrare la presenza feconda dei principi inizialmente stabiliti; e crediamo che non altra sia l'unità cercata dallo stesso Autore in questo volume. Onde, prescindendo dalle riserve e anche dalle lodi che qua e là si potrebbero fare a proposito di problemi e soluzioni particolari (1), il giudizio globale dell'opera deve basarsi sul valore intrinseco di quei principi e sulla loro reale fecondità in seno all'educazione.

Il Bertin parte esplicitamente dalle posizioni critico-sistematiche della filosofia del Simmel, del Brunschwig, e segnatamente del Banfi (nota [1] di p. 271), in base alle quali definisce la moderna coscienza pedagogica come la « coscienza dell'infinita problematicità dell'educazione » (p. 10). Ne segue che l'unica determinazione universale possibile dell'esperienza educativa, è che essa è un « problema », nè mai si può fissare in « alcuna soluzione conclusa e definitiva » (p. 11), ma le soluzioni devono essere poste, e continuamente negate, nell'ambito dei due poli antinomici che, per ogni questione, rappresentano le due opposte e astratte soluzioni radicali: giacchè, secondo

(1) Ci piace riportare, come esempio, un'osservazione che ci sembra molto indovinata, a proposito della scuola italiana: « Mentre in teoria dovrebbe essere preminente l'educazione morale, lo spirito scolastico prevalente è ancora intellettualista, e di un intellettualismo che, pur combattendo a parole l'enciclopedismo e il verbalismo, di fatto non riesce a rendersi principio di un'educazione intellettuale veramente formativa. L'educazione fisica, pur praticata, non è utilizzata come mezzo per l'educazione morale... » (nota [35] di p. 283).

la formula hegeliana, ogni posizione pramatica esistenziale è necessariamente manchevole.

Le antinomie educative, poi, (che sono infinite, giacchè ogni loro termine è suscettibile all'infinito di una nuova decomposizione antinomica), non vanno prese come « illusorie » e quindi superate e definitivamente composte (come fanno, secondo il Bertin, perfino il Gentile e il Dewey), ma devono essere interpretate come effettive e ineliminabili (p. 15).

Si capisce che l'infinita problematicità può assumere storicamente « un'impostazione definitiva » (p. 36), ma è appunto compito della « pedagogia problematico-razionalista » non solo di suggerire le soluzioni contingenti adatte a ogni momento storico particolare, ma insieme anche di riproblematizzare razionalisticamente ogni soluzione data o trovata, in vista del continuo autosuperamento: questo è precisamente « il carattere *trascendentale* della razionalità » (p. 9), che si mostra nella spinta incessante verso « una sempre rinnovata integrazione ».

Come si vede, l'esigenza più viva delle moderne filosofie (dal positivismo all'idealismo, al pragmatismo), che è esigenza di lotta contro gli schemi intellettualistici e l'irrigidimento mentale, è qui accolta pienamente, e anzi elevata, da principio normativo della prassi, a categoria trascendentale per l'interpretazione di tutta l'esperienza, e in particolare dell'esperienza educativa. Il Dewey si era appellato all'*intelligenza* come costante visione di rapporti nella continua ricostruzione dell'esperienza personale attraverso l'interazione con l'ambiente: qui il Dewey viene accettato e insieme superato, in quanto egli rappresenti una tendenza a spostarsi verso uno dei due poli dell'antinomia (puerocentrismo in opposizione a eterocentrismo) (p. 234 e 80, ss.).

L'idea che il Bertin inculca da un capo all'altro del suo libro, e cioè che bisogna mantenersi sempre vigili per impedire che ogni soluzione contingente si trasformi — teoricamente e praticamente — nella soluzione definitiva (e a questa conclusione mirano appunto tutte le indagini particolari delle parti centrali del volume), tale idea in se stessa ci sembra accettabile e anzi feconda: in sostanza essa significa una dichiarazione di guerra contro tutti gli « ismi » pedagogici. E a questo proposito ci par di risentire le proteste e le ironie dell'ultimo Dewey contro la *Either-Or philosophy*.

Se non che non ci sembra di poter essere altrettanto consenzienti riguardo alla formu-

lazione teorica che l'Autore dà del principio problematico. Così come essa è, se le si tien fede rigorosamente, non può portare — ci sembra — che a quel *relativismo* (in *tutti* i campi, compreso quello etico e religioso) che, a nostro parere, è il *caput mortuum* della filosofia, e quindi della pedagogia del Dewey.

Si può, logicamente, combattere gli *ismi* in nome di un altro *ismo*, sia pur esso il problematicismo? Sembra un assurdo. Tanto più che, in pratica, il problematicismo stesso deve perdere, se pur vuole applicarsi a qualche cosa, proprio il suo carattere di *ismo*, rinunciando al suo valore universale (o meglio unilaterale). Ove invece si mantenesse effettivamente su questo piano, a mala pena lo si potrebbe distinguere dal più desolato scetticismo. Per esempio (per restare nel campo pedagogico), *perchè* poi ci ha da essere un'educazione, una scuola, una morale? Questi punti non sono certo problematici. (Se poi lo diventano — come logicamente dovrebbero diventarlo — non c'è più scampo contro la più radicale dissoluzione di ogni verità). Il Dewey stesso (lo citiamo ancora per le sue profonde affinità col pensiero che stiamo esponendo) si pose tali domande, e non ha trovato altra risposta che questa: Se si vive, questa è la vita ». Ma, posto pure che si vive, *perchè* poi si vive? Non è anche questo un problema?

Di più: che *tutto* (letteralmente *tutto*) sia problematico, potrà forse essere un problema da porsi, cartesianamente, per amor di metodo (più o meno logicamente, non c'interessa); ma questo — che è un problematicismo soltanto iniziale e ipotetico — non può diventare finale e assoluto solo in forza di se stesso (sarebbe un circolo vizioso!) ma in forza dei risultati dell'indagine, e solo se nessuno di tali risultati (si badi bene, *neppure uno!*) presenti il *carattere di certezza*. In caso contrario, il « problematicismo » deve prendere la forma meno pomposa, ma più feconda, di una problematicità che sia un *metodo* vigile e docile di ricerca, e non una aprioristica ipoteca sui risultati.

Ma allora, se veramente lo si intendesse così, ecco che diverse dovrebbero essere certe conclusioni, a cui invece è giunto il Bertin. Egli condanna, per esempio, fra l'altro, il religiosismo (per così esprimerci) o il dogmatismo pedagogico. Siamo d'accordo. Nessuna pedagogia può basarsi unilateralmente sulla *sola* religione o su un addottrinamento puramente dogmatico. Ma

questa è cosa ben diversa dalla negazione dell'esistenza di ogni certezza, sia pur questa in forma di dogma religioso. L'esclusione *assoluta* di ogni verità certa (di ogni dogma) non si può quindi asserire come logica conseguenza di un professato problematicismo senza farlo, automaticamente, diventare aprioristico. La forza feconda del problematicismo severamente critico e costruttivo si dimostra appunto nel superamento di ogni problematicismo preconcetto.

Così, per esempio, quando si sostiene che l'educazione religiosa deve avere un carattere (esclusivamente) *razionale*, e che « il suo valore sarà determinato, quindi, non dall'imposizione di dogmi... ma dal partecipare la parola rivoluzionaria del Cristo, che ha condannato il fariseismo e il legalismo morale » (p. 68), — allorché si opera tale *scelta* a favore del principio razionalistico, questo, asserito aprioristicamente, cessa perfino di essere un principio razionale.

Che poi anche i dogmi non devono essere *imposti* irrazionalmente, è cosa che facilmente si concede, ma che non rientra più nei quadri del problematicismo integrale, si bene in quelli, più concreti e prossimi, della *metodologia* dell'educazione, dentro i quali limiti anche un problematicismo diventa legittimo e fecondo.

Sicché a conclusione si potrebbe dire (in una forma, se si vuole, paradossale, ma che ci sembra non priva di verità) che i principi del problematicismo sono accettabili soltanto a condizione che essi siano poi a loro volta accettati per esaminare le basi *dogmatiche* su cui lo stesso problematicismo razionalistico, dal canto suo, si fonda.

GINO CORALLO



DANTE MORANDO, *Pedagogia*, Morcelliana, Brescia, 1951, pgg. 448.

Opportunamente questo libro del Morando è stato inserito nella collana « Guide di Cultura », giacché, mentre offre un abbondante materiale a chi voglia formarsi una *cultura* pedagogica, non fa questo senza porgere un filo conduttore nell'intricato labirinto delle più diverse e contrastanti teorie, diventando così una vera *guida* per il lettore.

Nel campo della storiografia pedagogica (e ciò vale anche, e forse soprattutto, per quella straniera), è purtroppo frequente il caso di imbattersi (salvo le poche e, per

questo, più lodevoli eccezioni) negli opposti difetti di un eclettismo che disorienta o di una impostazione critica unicamente basata su questo o quel sistema di filosofia, in cui spesso ci si ingegna di costringere l'educazione, finché essa non se ne svincoli con l'agilità propria delle cose vive.

Ci sembra che uno dei maggiori meriti dell'Autore di questo libro sia l'essersi tenuto equilibratamente immune da questi due estremi: la sua non è una incolore rassegna di idee o una impersonale cronaca di fatti, ma non è neppure una critica legata aprioristicamente a nulla che non sia lo stesso sereno esame del fatto educativo.

Quando perciò l'Autore rifiuta o critica una determinata soluzione (ma egli sa anche sempre additare i valori positivi di ognuna delle soluzioni storiche) egli ha l'occhio direttamente sul fatto vivo dell'educazione, su quello che l'educazione è e deve essere. Si capisce, ogni critica suppone un'idea e una posizione che giustifichi e diriga la critica stessa, nè si può chiedere a un uomo di essere se stesso soltanto a metà, ma tutto questo non dovrebbe impedire che il critico si accosti al problema non solo armato delle sue convinzioni più generali, ma pronto anche e docile a seguire le concrete variabili del problema stesso.

Così man mano che si procede nella lettura di questo libro, troviamo comporsi armonicamente le soluzioni dei più dibattuti problemi, quali quelli della libertà da concedere all'educando, dell'attivismo, dello sperimentalismo pedagogico, dell'individualismo, del sociologismo, ecc. A ciò servono egregiamente, oltre l'introduzione orientativa, la conclusione e le moltissime pagine di critica e di inquadramento teorico dei vari problemi.

Rimproverare all'Autore l'esiguità della parte propriamente storica (allo Herbart, per esempio, sono dedicate poco più di due paginette), e quindi il poco rilievo personale dei singoli scrittori e un certo sentore di anacronismo negli accostamenti fatti, sotto la medesima insegna, di autori molto distanti nel tempo, — è forse pretendere da lui ciò che egli non ha inteso di darci. Questo libro, ci sembra, non vuol essere che un libro di idee, cui servono solo a sorreggere e a giustificare le energiche sintesi storiche.

Tuttavia, data la grande utilità che esso può portare ai lettori che, impegnati, in un modo o nell'altro, con l'educazione, sentono il bisogno di ordinare e chiarire le loro idee, noi ci augureremmo di vederlo reso più adatto a questo scopo in una prossima edi-

zione: una più perspicua disposizione e articolazione (anche tipografica) della materia, una maggior concisione nelle parti critico-positive, e un maggior rilievo dato alle parti storiche e alle diverse dottrine (pur continuando a evitare il difetto dell'erudizionismo), sono cose che, ci sembra, servirebbero a rendere anche scolasticamente più prezioso un libro che merita ogni attenzione e per la critica sempre vigilata, onesta e oggettiva, e per la chiara e robusta idea dell'educazione tutta informata allo spiritualismo cristiano che ha sempre la migliore parola anche sui più attuali problemi.

GINO CORALLO

FELICINA GROPPI, delle Figlie di Maria Ausiliatrice: *Dante Traduttore*. Estratto dall'Annuario dell'Istituto Universitario di Magistero « Maria Assunta » Roma, anno accademico 1948-49. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1950.

Il lavoro che s'è proposto Felicina Gropi ha come canone fondamentale « una paziente e laboriosa consultazione dei testi latini medievali in uso al tempo di Dante, traduzioni da lingue orientali, ebraico o arabo, e dal greco », che essa « mette dinanzi alle citazioni dantesche » che in vasta scala le offrivano il *De vulgari eloquentia*, la *Monarchia*, le *Epistole*, la *Quaestio* (cfr. pag. 91).

È pubblicata la parte della tesi che reca un contributo specifico agli studi danteschi. E nei tre capitoli (I. Dante traduttore dalla Bibbia; II. dagli AA. greci o arabi; III. dai Padri della Chiesa e dagli AA. medievali) l'A. sembra riaprire con Dante stesso, i medesimi testi consultati dal sommo poeta.

Essa può così constatare: « Quando Dante traduce il Salmista, è il poeta; quando Giustiniano, ripete, come un giureconsulto, nell'austera espressione formale della legge l'intimo significato del testo giuridico; quando Aristotile, non ridà parola per parola, ma spiega il concetto, come un filosofo "minimus inter philosophantes", per dirla con lui (*Quaestio de aqua et terra*, esordio); quando i classici, riproduce, come l'oratore, con il pensiero, il ritmo della prosa classica » (cfr. pag. 93).

Questo lavoro, frutto di lunghe e pazienti ricerche, reca uno specifico contributo agli studi danteschi. Fu considerato degno di pubblicazione dalla commissione esamina-

trice e riscosse consenso ed elogi nel mondo scientifico. Lo segnaliamo quindi col più vivo piacere ai nostri lettori che troveranno, oltre i pregi intrinseci, sei utili stemmi delle versioni, ed utili indici-repertori in cui si adunano le citazioni delle fonti di Dante traduttore.

M. B.

CHANOINE JACQUES LECLERCQ, *La vocation religieuse*, Casterman Tournai, 1951.

Ecco un libro coraggioso, che pone con serietà ed equilibrio tutta la problematica moderna della vita religiosa, cercando di dissiparne gli equivoci con coscienza e acutezza.

È ormai una nota caratteristica dei libri del Can. Leclercq, quella di saper cogliere i problemi profondi della morale e dell'ascetica cristiana e saperli presentare con chiarezza alle menti tormentate dal dubbio nell'ansia della ricerca speculativa, non sempre facile sia per le difficoltà intrinseche, sia per il timore di andare contro a certe venerande tradizioni.

Crediamo di poter mantenere la nota di equilibrio, malgrado che qua e là affiorino delle espressioni ardite, se si prendono isolatamente.

Si sarebbe forse potuto desiderare qualche approfondimento ulteriore, ma come bene ha risposto il Leclercq, sia nel libro stesso che in quell'altro sull'insegnamento della morale cristiana, non si può pretendere tutto da uno solo. Egli sente la missione di aprire nuove vie, e lascia ad altri di percorrerle fino al fondo.

Un'unica osservazione ci pare di dover fare, ed è che forse è accentuato troppo l'aspetto umanistico, mentre l'ascetica tradizionale si svolge piuttosto in un quadro mistico, evidentemente più oscuro ma certamente più ricco.

Degni di segnalazione sono:

a) l'analisi sull'origine della vocazione religiosa, che dovrebbe essere sempre un desiderio di consacrazione totale a Dio, più che la scelta d'un ordine o d'una congregazione;

b) la distinzione tra l'aspetto ontologico-spirituale della vocazione e l'aspetto giuridico, che per necessità di cose ha sempre un atteggiamento minimista;

c) la profonda diversità, in ciò che riguarda la povertà e l'obbedienza, tra la vita contemplativa e la vita attiva, con la

distinzione fondamentale in obbedienza funzionale e obbedienza domestica;

d) la sottolineata distinzione e interdipendenza tra lo *status perfectionis acquirendae* e lo *status perfectionis acquirendae*;

e) la relativa posizione, di fronte alla perfezione, della vocazione sacerdotale e della vocazione religiosa.

Non dico che tutto sia chiaro ed accettabile, che certe considerazioni non soddisfino più dal lato storico che non nello aspetto attuale e moderno, ma è certo che alcune sintesi sull'evoluzione della vita religiosa sono davvero felici.

Ci congratuliamo quindi con il reverendissimo autore e ci auguriamo che continui nella sua operosità scientifica, perchè siamo sicuri che tali trattazioni sono davvero fondamentali e coloro che in seguito dovranno trattare tali temi non potranno trascurare questo contributo basilare del Can. Leclercq.

EUGENIO VALENTINI



LECLERCQ GIACOMO, *L'insegnamento della Morale*. Trad. dal francese di P. Tablino e A. Stella. Ediz. Paoline. Collana « Catholica », n. 16. Alba, 1952, pp. 334. L. 700.

La benemerita Casa Editrice molto opportunamente ha curato l'edizione italiana di quest'opera, che è, come dice lo stesso Autore, « la conclusione di un lavoro di

trent'anni » (p. 332). Meno opportuna è invece l'abbreviazione del titolo originale, che è « *L'enseignement de la Morale Chrétienne* ». Nè si comprende per qual motivo sia stata omessa la bibliografia che nell'edizione francese segue la maggior parte dei capitoli. Purtroppo si deve anche rilevare che la traduzione dev'essere stata affrettata, e lascia a desiderare in accuratezza e fedeltà.

Lo scritto non vuol essere una eco delle solite critiche, altrettanto facili quanto superficiali, alla Teologia Morale tradizionale. Il Ch.mo Autore constata e analizza il senso di disagio che si è andato diffondendo nell'insegnamento della Morale Cristiana, e vuol portare un contributo al suo rinnovamento, cercando di tracciare una sintesi, e di dare al sacerdote un filo conduttore nel suo difficile compito.

Il Leclercq ha dedicato tutta la vita allo studio di questo problema. Questa intensa e continuata meditazione si manifesta nel libro anche con ripetizioni e ridondanze; ma ciò non deve far meraviglia: si tratta di idee fondamentali che l'Autore sente vivamente, e che ha cura di mettere pienamente in luce sotto tutti gli aspetti.

Più che di un lavoro compiuto e rifinito si tratta di un abbozzo molto vigoroso ed efficace, che certo riuscirà utilissimo non solo a chi studia la questione dal punto di vista della scienza morale teologica, ma anche ai sacerdoti che nel ministero sentono vivamente le esigenze nuove e molteplici, per annunziare con efficacia al mondo contemporaneo la Morale del Cristo Salvatore.

M. GRUSSU

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — Imprimatur: Mons. LUIGI COCCOLO, Gen. Vic.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.

SCUOLA TIPOGRAFICA SALESIANA - TORINO, 1952 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

Libri ricevuti

- FALCON G., *Manuale di apologetica*. Trad. dal francese a cura di N. Bussi. — Alba, Casa Ed. S. Paolo, 1951, pp. 528, L. 1500.
- SOTILLIO L. R., S. J., *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*; ed. 2. — Santandér, Editorial « Sal Terrae », 1951, pp. 368, 40 Pts.
- REGATILLO E. F., S. J., *Institutiones Iuris Canonici*. Ed. 4. — Santandér, Editorial « Sal Terrae », 1951, vol. I, pp. 564, 60 Pts; vol. II, pp. 624, 65 Pts.
- DILLENSCHNEIDER R. P., C. SS. R., *Le Mystère de la Corédemption Mariale: théories nouvelles*. — Paris (V), Librairie Philosophique J. Vrin, 1951, pp. 167.
- La Sacra Bibbia: Geremia*. A cura di ANGELO PENNA, Can. Reg. Later. — Torino, Marietti, 1952, pp. 450, L. 1700.
- La Sacra Bibbia: Il Libro dei Re*. A cura di MONS. SALVATORE GAROFALO. — Torino, Marietti, 1951, pp. 295, L. 950.
- La Sacra Bibbia: Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti, e ai Galati*. A cura di S. E. Mons. VINCENZO JACONO. — Torino, Marietti, 1951, pp. 581, L. 1800.
- La Sacra Bibbia* del P. GIUSEPPE BONSIRVEN, S. J. Teologia del Nuovo Testamento. Trad. di Giosuè Marigliano. — Torino, Marietti, 1952, pp. 367, L. 1300.
- S. *Thomae Aquinatis super Evangelium S. Matthaei lectura*. Cura P. Raphaëlis Cai, O. P. Taurini, Marietti, 1951, pp. 429.
- P. F. CEUPPENS, O. P., *Quaestiones selectae ex Epistulis S. Pauli*. — Taurini, Marietti, 1951, pp. 234.
- P. G. M. L. MONSAMBRE, O. P., *Esposizione del dogma cattolico*. Versione e note di Mgr. Geremia Bonomelli rivedute e aggiornate dal P. L. Ciappi, O. P. Vol. XI: Grazia di Gesù Cristo; vol. XII: Eucarestia; vol. XIII: La Penitenza. — Torino, Marietti, 1951, L. 400 caduno.
- CARLO ROSSI, *Giovanni Terruggia*. — Assisi, Edizioni Pro Civitate Christiana, 1952, pp. 247, L. 500.
- ANGELO FRANCO, S. D. B., *For the Sake of the Words: Life of Fr. Andrew Beltrami Salesian of Don Bosco*. — Tirupattur, N. Arcot, India, St. Joseph's Press, 1951, pp. 132.
- DANIEL ROPS, *La Chiesa degli Apostoli e dei Martiri*. Trad. del dott. Nello Beghin. — Torino, Marietti, 1951, pp. 612.
- OTTO HOPHAN., *Il lieto messaggio*. Vita e dottrina di Nostro Signore. Trad. di Mons. Scattolon. Ed. 3 riveduta. — Torino, Marietti, 1951, pp. 404, L. 1300.
- D. G. BÉLORGEY, *Pratica dell'orazione mentale*. Trad. dal francese. — Alba, Casa Ed. Pia Soc. S. Paolo, 1951, pp. 336, L. 400.